MAGYAR FILOZÓFIA A 20. SZÁZADBAN

Hermeneutika és fenomenológia Magyarországon

Szerkesztette: Schwendtner Tibor

L'Harmattan

ESZTERHÁZY KÖNYVTÁR

X 382.573

Eszterházy Könyvtár

MAGYAR FILOZÓFIA A 20. SZÁZADBAN

Szerkesztőbizottság:

Prof. Dr. Yoo Jinil, Seoul (KR)
Dr. Nagy Andor, Eger (HU)
Prof. Dr. Pintér Márta Zsuzsanna, Eger (HU)
Prof. Dr. Rainer M. János, Eger (HU)
Prof. Dr. Sárkány Péter, Eger (HU)
Prof. Dr. Schwendtner Tibor, Eger (HU)
Prof. Dr. Szűts Zoltán, Eger (HU)

A sorozatot szerkeszti:

Mester Béla,
Perecz László,
Schmal Dániel,
Schwendtner Tibor,
Varga Péter András

Hermeneutika és fenomenológia Magyarországon

382.573

Szerkesztette:
Schwendtner Tibor

Eszterházy Károly Katolikus Egyetem – L'Harmattan Kiadó
Eger–Budapest, 2025

SZTE Klebelsberg Könyvtár
J001510982

Lektorálta: Sárkány Péter, Perecz László

SZTE Klebelsberg Könyvtár és Levéltár
SZEGED
1.

X 382573

© Eszterházy Károly Katolikus Egyetem, 2025
© L'Harmattan Kiadó, 2025

ISBN 978-963-646-218-5
ISSN 3094-1601

L'Harmattan France
5–7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: (33) 1 40 46 79 20
Email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 Torino
T.: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email: harmattan.italia@agora.it

A kiadó kötetei megrendelhetők,
illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u, 14–16.
Telefon: +(36-70) 554-3177
harmattan.hu

Korrketúra: Vincze Péter
Borítóterv: Kára László
Nyomdai előkészítés: Csernák Krisztina
Nyomdai kivitelezés: Kapitális Kft.
Felelős vezető: ifj. Kapusi József

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés 7

FENOMENOLÓGIA
Valastyán Tamás: Per-skripció – spontán történés és gondolati rend, adalékok Vajda Mihály Husserl-képéhez 11
Torma Anita: Az állat szellemének megidézése. A magyarországi filozófia és Vajda Mihály az állat kérdéséről 25
Komorjai László: A világ végtelenje (Tengelyi László kései metafizikája) 39
Ullmann Tamás: A francia fenomenológia hatása Magyarországon 55
Mezei Balázs M.: Phaenomenologia apocalyptica. Néhány gondolat a hazai fenomenológiáról 73

HERMENEUTIKA
Veress Károly: Fehér M. István – a hermeneutika fenomenológiai örökségéről 91
Jani Anna: Hermeneutika és etika összefüggésének hazai recepciója: Fehér M. István Tengelyit olvas 106
Loboczky János: Hermeneutika Bacsó Béla filozófiai és művészetelméleti írásaiban 118
Thiel Katalin: A *Karnevál* című regény performatív szövegvilága 130

TALÁLKOZÁSOK ÉS ÜTKÖZÉSEK
Marosán Bence Péter: Perspektivikus gondolkodás a magyar fenomenológia elmúlt 30 évében 141
Schwendtner Tibor: Heidegger Magyarországon a rendszerváltás idején – Vajda Mihály, Fehér M. István és Tengelyi László munkásságában 150
Boros Gábor: Szabadság és sors Ancsel Éva (1927–1993) és Tengelyi László (1954–2014) együtt-filozofálásában 164

INTÉZMÉNYEK TÖRTÉNETE
Farkas Henrik – Ullmann Tamás – Toronyai Gábor – Veress Károly – Vermes Katalin: Fejezetek a magyar fenomenológia és hermeneutika intézményeinek történetéből 195

Krékits József – Lubinszki Mária: A Magyar Daseinanalitikai Egyesület története napjainkig 210
Ropolyi László: Az International Society for Hermeneutics and Science tevékenysége 219
Kiss Olga: A tudományhermeneutika Magyarországon 232

A kötet szerzői 245

Bevezetés

A hermeneutika és a fenomenológia megközelítésmódjai a rendszerváltás időszakától kezdve Magyarországon is tért nyertek, s a 90-es évekre a meghatározó irányzatokká váltak. Az azóta eltelt 35 év távlata már alkalmasnak tűnik arra, hogy reflektáljunk e két irányzat magyarországi történetére. Ennek jegyében került megrendezésre az Eszterházy Károly Katolikus Egyetemen 2024. április 11–12-én a *Hermeneutika és fenomenológia Magyarországon* című konferencia. Az Olvasó kezében tartott kötet e konferencián elhangzott előadások bővített és elmélyített írott verzióit tartalmazza.

A kötet tanulmányaiból többek között az is kiderül, hogy milyen jelentős mértékben hatott e két irányzat egymásra, mind a vita, mind pedig a pozitív kapcsolódás értelmében. A kötet másik fontos tanulsága, hogy mennyire fontosak voltak azok a személyiségek, melyek ezeket a gondolkodásmódokat szenvedéllyel képviselték. A kötet – elsősorban elemzések és összevetések formájában – emléket állít Bacsó Bélának, Fehér M. Istvánnak, Tengelyi Lászlónak és Vajda Mihálynak, akik sajnos már nincsenek közöttünk.

A kötet a konferencia fő tematikái mentén épül fel. A *Fenomenológia* fejezetben Valastyán Tamás a fiatal Vajda Mihály Husserl-értelmezését rekonstruálja. Komorjai László – Cantor halmazelméletének összefüggésében – Tengelyi László kései metafizikáját vizsgálja elmélyülten. Ullmann Tamás a francia fenomenológia magyarországi recepcióját veszi számba a múlt század '90-es éveitől kezdve. Mezei Balázs pedig a hazai fenomenológiatörténet összefüggésében helyezi el az általa képviselt fenomenológiai megközelítésmódot, mely a fenomenológia teológiai fordulatából indul ki, s amely önmagát apokaliptikus fenomenológiaként és ezzel szoros összefüggésben revelációfilozófiaként jellemzi.

A *Hermeneutika* fejezet nyitó írásában Veress Károly Fehér M. István azon gondolatait rekonstruálja, melyekben számot ad a hermeneutikában rejlő fenomenológiai elemekről, különös tekintettel Edmund Husserlre. Jani Anna is Fehér M. István írásait elemzi, Fehér Tengelyi-értelmezését és kritikáját vizsgálja alaposan. Loboczky János Bacsó Béla filozófiai és művészetelméleti írásait tekinti át, a vezérfonal a hermeneutikai tradíció. Thiel Katalin Hamvas Béla *Karnevál* című regényét hermeneutikai perspektívából értelmezi.

A *Találkozások és ütközések* fejezet azokra a pontokra összpontosít, ahol a hermeneutikai és a fenomenológiai tradíció, illetve azok képviselői egymásra vonatkoztatottan kerültek tárgyalásra. Marosán Bence a filozófiai perspektíva fogalmát teszi meg vezérfonalnak, s e fogalom mentén négy szerző (Vajda Mihály, Schwendtner Tibor, Tengelyi László és Mezei Balázs) fenomenológiai munkásságát vizsgálja. Schwendtner Tibor azt vizsgálja, hogy milyen szerepet játszott Heidegger filozófiája Vajda Mihály, Fehér M. István és Tengelyi László munkásságában a rendszerváltás idején. Boros Gábor részletgazdagon ábrázolja Ancsel Éva és Tengelyi László együtt-filozofálásának izgalmas történetét.

A kötet negyedik blokkja intézménytörténeti összefüggéseket tárgyal. Farkas Henrik, Ullmann Tamás, Toronyai Gábor, Veress Károly, Vermes Katalin áttekintik a fontosabb fenomenológiai és hermeneutikai intézményeket (egyesületeket, konferenciákat, folyóiratokat, könyvsorozatokat, nyári táborokat), melyek az elmúlt évtizedekben a fenomenológiai és hermeneutikai munkálkodás keretéül szolgáltak. Krékits József és Lubinszki Mária a Magyar Daseinanalitikai Egyesület történetét dolgozza fel a kezdetektől egészen napjainkig. Ropolyi László és Kiss Olga a tudományhermeneutika magyarországi térnyerését és nemzetközi intézményesülését tekinti át két tanulmányban.

FENOMENOLÓGIA

SZTE Klebelsberg Könyvtár és Levéltár
SZEGED
1.

Valastyán Tamás

Per-skripció – spontán történés és gondolati rend, adalékok Vajda Mihály Husserl-képéhez*

„Ahogy annak idején odahagytam a Husserlt."
(Vajda [2005]: 4.)

Fókuszpontok: Lukács és Husserl

A filozófus művei, hatásának ismert vagy kiismerhetetlen jelei a halálával jószerével mindig új fénytörésbe kerülnek. Nyilván Vajda Mihály esetében sincs, és nem is lesz ez másként, még ha a recepció részint igen gazdagnak, részint ellentmondásosnak tekinthető is. Vajda quasi antifilozófiai vagy még inkább egyre a-filozófiaibb megnyilvánulásait, a filozófián túli övezetek felé történő tájékozódásának, érdeklődésének az intenzitását nem nézte jó szemmel mindenki. Ez még akkor is így van, ha ez a filozófián túlra tekintő érzékenység ízig-vérig filozófiai motivációjú és hangoltságú maradt Vajda Mihálynál. Az utolsó hónapokban írt, mondhatni, kedély- (vagy ahogy ő stílszerűbben mondaná: Gemüth-)[1] publicisztikáinak szereplője az a Szókratész, akivel Misu az ún. ironikus filozófiai működése idején (kb. a kétezres évek első évtizedében) sokat „beszélgetett". Vajda filozófiailag nem-filozofált (vagy nem-filozófiailag filozofált),[2] talán

* A szöveg megjelent a Magyar Filozófiai Szemle 2024/1-es számában. Köszönet Schwendtner Tibornak, hogy hozzájárult az eredetileg 2024 áprilisában Egerben, a Hermeneutika és fenomenológia Magyarországon című konferencián tartott előadás átdolgozott változatának közléséhez.

1 Heller Ágnes 2005-ben, Vajda Mihály hetvenedik születésnapja alkalmából felvázolta a filozófus gondolkodástörténeti ívét a kedély, a perszóna és a hívószavak kontextusában: „Vajda esetében – mint minden posztmetafizikus filozófus esetében – megkülönböztetem a kedélyt, a perszónát, a hívószavakat és a hívószavak csoportosítását, illetve értelmezését. [...] Vajda Mihály kedélyét a radikalizmus jellemzi, de a radikalizmusnak nem az igenlő, hanem a tagadó, nem az erőszakos, de a szenvedélyesen töprengő formája. Ez a fajta kedély romantikus, de nem érzelmesen, inkább ironikusan az. Iróniája azonban nem zárja ki a pátoszt, holott a pátoszra gyakran iróniával reagál" (Heller 2008: 9–10).

2 Ahogyan Sutyák Tibor írja: „A kérdés csak a kérdésről való lemondás árán tehető fel. A filozófiai gondolkodás valahol biztosan filozófiátlanná lesz, ha önnön helyét firtatja. Nem veszíti el feltétlenül önmaga egészét, de elvakul, sietőssé és kérdéstelenné válik, mintegy elmosódik előtte a látvány, ahogyan a szaltót ugró szeme előtt is – a koncentrált pontokon kívül – elnagyolt színfolttá maszatolódik a talaj. Vajda a kérdést felteszi, hát el is veszíti azt, egy döntő ponton elveszíti a filozófiát, éspedig *azért, mert* filozófusként teszi, amit tesz, és nincs is más választása" (Sutyák 2005: 421, kiemelés az eredetiben).

ezért is hiúsult meg a kétezres évek elején-közepén tervezett regénye is, hiszen a sokféle hangoltságú (köztük sokszor filozófiai fókuszú) szövegvariánsokat a narráció (valamiféle rendeződést vagy konstituálódást igénylő) formanyelve nem viselhette el. Ezekből a kezdeményekből született meg végül a filozófiai napló plauzíbilis, finom rétegződésű és flexibilis szerkezetű formája. Ha Odo Marquard a filozófiai beszéd- és gondolkodásmód kereteinek szigorú lazításaként alkotta meg a „transzcendentális belletrisztikát"[3], akkor talán ennek mintájára beszélhetnénk Vajda esetében ironikus filodiáriumról.

Vajda Mihály mindig kitalálta és megformálta a maga számára, azaz összességében ténylegesen invencionálta a gondolkodás, megszólalás-megnyilvánulás éppen adekvát lehetőségeit. Egyáltalán nem riadt vissza soha az újítástól, ha a gondolkodás vagy az adott (persze inkább adódó) gondolat úgy kívánta meg: még amikor a marxista zsargon nyelvét beszélte és írta, a józansága, a tudományos és a fenomenológiai fogalmiság perspektivikussága vagy „önnön legmélyebb késztetései" akkor is minduntalan oldották a zsargon terméketlen szigorát.[4] De az olykor túl merésznek számító, az adott személyes vagy filozófiai kereteket radikálisan megbontó, majd szétszakító változásokat is magától értetődő természetességgel építette be a tisztánlátás és az őszinte szembenézés gesztusaiba. Ismert, hogyan szakított a marxizmus irányzatával a hetvenes években, és hogy ennek következményeként hogyan távolodtak el egymástól a Budapesti Iskola tagjai. Ismert az is, hogyan kezdett bele a politikai szociológiának nevezett kísérleteibe, majd innen miképp talált vissza újra a filozófiához Martin Heidegger *Lét és idő* című művét és más szövegeit olvasva (s nem mellesleg fordítva azokat). Arról ugyanakkor egyre kevesebb szó esett már, hogy a kezdet kezdetekor is egy

[3] Vagy idézhetjük Bacsó Béla szavait is, aki a 2013-as Vajda-könyvről, a *Túl a filozófián*-ról elmélkedve köszöntötte a nyolcvanéves filozófust: „Ez a *túl* tehát az, ami most az ünnepi alkalom kapcsán engem érdekel. Rögtön ellent is mondva az ünnepeltnek, nincs és nem is lesz *túl*, legfeljebb úgy tesz, azt mímeli, hogy jóllehet már nem a hagyományos filozófia keretei között van, ám mégis a filozófián *belül* van, közelebb ahhoz, ami a filozófiai kérdés. Ahogy ezt ma illik nevezni, ez a *posztdoktrinális* filozófia, amely tehát nem kíván tan-tételekkel élni és ezekhez eljutni, ám mégis filozófia, ami így talán még közelebb van ahhoz, amit érdemes annak nevezni" (Bacsó 2015: 494, kiemelés az eredetiben).

[3] A következőképpen fogalmaz a német filozófus: „az esztétikai játék a kompozícióval és megfogalmazással nem ellentéte a komolyságnak, hanem aggregátum-állapota: olyan állapot, amely a komolyságot olyannyira komolyan veszi, hogy szükségét látja kibírhatóbbá tenni azt. Így találtam rá a műfajomra: a transzcendentális belletrisztikára" (Vö. Marquard 2001: 20).

[4] „Jómagam azt gyanítom – írja Angyalosi Gergely a hatvanéves Vajda Mihályt köszöntve –, hogy Vajda már a marxista »krecliben« is meglehetősen posztmodern személyiség volt; a marxista (és bármilyen más) »nagy elbeszélés« vallásos tisztelete akkor is hiányzott belőle, amikor még annak alapján próbálta egységbe rendezni a világot. A marxizmusból való kilépése a hetvenes évek elején azért volt annyira hiteles, mert tulajdonképpen megtérést jelentett – önmagához, önnön legmélyebb késztetéseihez. Ez a kilépés nélkülözött minden acsarkodó pálfordulást, neofita buzgalmat, nemesen moralizáló hevületet valami más eszmerendszer iránt; nem akart több lenni, mint ami volt: a változtatás szükségességének felismerése" (Angyalosi 1995: 15).

igen szokatlannak mondható vonás jellemezte gondolkodását s tevékenységét: nevezetesen találkozása és megismerkedése Edmund Husserl fenomenológiájával. A hatvanas években a szocialista tömb országaiban minimum kivételnek számított, ha valaki az ún. „polgári filozófia" egyik legjellegzetesebb, egyben leginspiratívabb alakjával foglalkozik. A marxizmus évtizedeiben szakfilozófiával foglalkozni szinte a szellemi ellenállás egyik formájának számított.

Egyszóval állíthatjuk, hogy Vajda fiatalkori filozófiájának formálódása voltaképpen már eleve valamiféle differencia jegyében zajlik. Egyrészt Lukács György az atyamester és a marxizmus a főfilozófia, másrészt viszont ott van Edmund Husserl fenomenológiája és tudománykritikája mint másik tájékozódási pont – s e kettő elliptikus terében válik Vajda Mihályból filozófus. Éppen ezért az alábbiakban Vajda Husserl-képét próbálom meg röviden jellemezni, tehát Lukács mellett ahhoz a *másik* filozófushoz való viszonyát, akinek a munkásságával konfrontálódva Vajdából az lett, aki. Mert mint látni fogjuk, aki *volt* Vajda a hatvanas évek végén, az a folyamatos változások, megújulások során egyáltalán nem tűnik el a későbbiekben sem.

Sejtés: Husserl fenomenológiája mint búvópatak

Ha arra a kérdésre szeretnénk választ kapni, hogy Vajda Mihály gondolkodásának egészében, tehát megannyi különböző törekvései, társadalomfenomenológiai, marxista praxisfilozófiai, a szocio-politikai filozófiai, az egzisztencialista-finalista, az ironikus filozófiai működés, a hermeneutikai, a személyes emlékezés filozófiai gesztusai során hogyan van jelen a husserli fenomenológiai gondolkodás hatása – akkor erre egyrészt azt mondhatjuk, hogy a különböző törekvések eltérő mértékben hívják elő a husserli problematizációt, gondolati horizontot, másrészt viszont azt is állíthatjuk, hogy Vajda Husserlre történő direkt vagy indirekt utalásai mögött az látszik felsejleni, miképpen lehetne összeegyeztetni a léttörténés spontaneitását és a gondolati rendeződés folyamatát.[5] Vajda különböző

[5] Spontaneitás és gondolatiság egymásnak feszülésére fókuszál Széplaky Gerda is, amikor Vajda stílusairól ír: „A beszélőnek (azaz az írónak) engednie kell felszínre törni spontán megnyilatkozásait, az »autochton« mozgásokat. De nemcsak pszichikai síkon, nemcsak állapot- és hangulatjelentések által, hanem valahogyan a test akcióinak a megjelenítésével is. Egy teoretikus elbeszélésben ez szinte lehetetlennek tűnik, illetve csak az által az elmozdulás által válik egyáltalán elképzelhetővé, melynek során a filozófus nem egyszerűen tematizálja a testiség problémáját, hanem túllendül az egyetlen középpontba (azonosságmagba) tömörülő önmagaságon: feldarabolja a nyelvet, a teoretikus nyelvét, helyet ad irodalmi intencióknak is, akár oly áron is, hogy ezáltal megosztja, elveszíti, átalakítja identitását" (Széplaky 2005: 442).

korszakainak eltérő Husserl-utalásai nagymértékben függnek az éppen aktuális érdeklődés megkívánta mélységélességtől: az első korszakban, amikor a marxista törekvéseket és a fenomenológiai látásmódot igyekszik összeegyeztetni, ötvözni, természetesen jóval adekvátabb módon van jelen a husserli gondolkodás a vajdai filozófiában, mint amikor főként a politikai szociológiai műfajhoz sorolható írásaiban a kelet-közép-európai szocializmusok szovjetizációjának maradványait veszi górcső alá. És megint csak sokkal inkább jelen vannak a husserli fenomenológiai látásmód nyomai a heideggeri filozófiával való konfrontáció és érintettség időszakában, a kilencvenes évek elején, közepe táján. Mindazonáltal most valami olyasmit szeretnék erősen állítani, hogy Vajda gondolkodásában voltaképpen permanensen hat és tetten érhető a husserli epochális látásmód – ezt lenne hivatott a búvópatak-metafora kifejezni. Persze, mint ahogy a mottókét idézett mondat is kifejezi, „odahagyja" Husserlt, de valamiképp mindig visszatér hozzá, utal az epochális látásmód plauzibilitására, működteti, érvényesíti a munkáiban azt. Legyen bár szó valamely konkrét társadalmi állapot pontos elemzéséről, vagy éppen az emberi végesség létünket preformáló erejének számbavételéről, vagy a mindennapok apró-cseprő dolgait, vagy épp történeti-történelmi kontextualizálhatóságukat illető minuciózus leírásokról, netán a kortársak vagy a klasszikusok irodalmi vagy filozófiai műveinek értelmezéséről – Vajda Mihályt mindig is a spontán léttörténések produktív-expresszív megragadása, egyszersmind e megragadás értelmes gondolati rendbe történő beillesztése érdekli.

Vajdának a husserli epochális gondolkodásmóddal mindenekelőtt és szignifikánsan konfrontatív-kritikai a viszonya. Ha nagyon tömören szeretném felvázolni, előrejelezni e konfrontáció s kritika és a mindebből fakadó elemi elégedetlenség okát, akkor úgy kellene fogalmaznom, hogy Vajda végső soron a husserli redukció műveletét tartja a leginkább problémásnak. Legyen szó akár az eidetikus, akár a tulajdonképpeni fenomenológiai, akár a későbbi transzcendentális redukció formájáról (Vajda 2013a: 159), Vajda szerint olyan műveleti eljárásról van szó, amely révén szükségképpen maradnak takarásban lényeges mozzanatok, mely által alapvetően torzul vagy urambocsá! ellehetetlenül a saját tapasztalás és a tisztánlátás kiazmusa. Tudniillik a husserli redukció olyan tudati beállítódást és ennek megfelelően olyan valóságlátást feltételez s involvál, amelyből *ad absurdum* részint éppen a valóság hiányzik, részint a szubjektív racionalitás hipertrófiája konfigurálódik benne és általa.

Először azt vizsgálom meg közelebbről, hogy miképpen bírálja Vajda a marxista praxisfilozófia felől a husserli fenomenológiát, majd azt nézem meg és vázolom fel röviden, hogy „a különböző életvilágok ősevidenciái", vagyis a spontán léttörténések adódásai miképpen maradnak foglyai a „»racionális« szubjektivitás"

által meghatározott, „végső" igazságot tételező felfogásnak (Vajda 1993: 42). Mindkét esetben sérül a spontaneitás és a gondolati rendeződés kiazmatikus társításának esélye, így hát végül bemutatnék egy példát, ahol ez a kettő, tehát a spontán létadódás és a gondolkodás, vagy ahogy Vajda fogalmaz, a belátás joga, egymást táplálva képes olyan alakzatba rendeződni, amely magában hordozza az élet pulzáló erejét is. Egy naplórészletről lesz szó.[6]

Tudati beállítódás versus emberi tevékenység

Vajda Mihály a hatvanas évek végén két könyvet is írt a husserli fenomenológiáról. Az első, a *Zárójelbe tett tudomány* című kötetnek Husserl tudománykoncepciója a szűkebb témája, a második, *A mítosz és a ráció határán* tágabb horizonton, általánosabban vizsgálódik. Azonban mindkettőnek a gondolati perspektíváját a marxizmus határozza meg. Vajda a második kötet *Befejezésében* arról ír, hogy rengeteg kísérlet született már addig is Husserl koncepciójának értelmezésére,[7] és az „útvesztő" plasztikus metaforájával igyekszik a bonyodalmakat jellemezni: ez azt hivatott kifejezni, hogy nemcsak hogy ahány Husserl-könyv, annyiféle perspektíva létezik, de mintha maga a vizsgálati tárgy, maga a fenomenológia sem lenne megfelelően körvonalazott ezekben az írásokban. E munkákban mindig „valami másról van szó, mindegyik – nemcsak másként értékel, másként magyaráz – *másról* is magyaráz" (Vajda 1969: 387; Vajda 2013b: 605, az eredeti kiadásban olvasható a kiemelés a szerzőtől). Éppen emiatt Vajda a marxista szemponttól az útvesztőből való kiutat reméli, noha természetesen ő maga is tisztában van a saját Husserl-olvasatának szubjektív optikájával:

> „Nem akarjuk azt állítani, hogy ez a könyv kivétel lenne. E könyv szerzője is a maga Husserl-képét, a maga fenomenológia-képét írta le. Saját – marxista – premisszái alapján közeledett a husserli életműhöz. Minthogy azonban

[6] Vajda pályáján a naplóírói és a gondolkodói mentalitás egyszer csak egybefonódik, és a kétezres évek közepén, vége felé formálódik meg az az attitűd, amely az ironikus filodiárium meritumát adja. Kardos András a 2007-es *Sisakrostély-hatás* című (*Kísérteteim* alcímű) könyv *Az én 1986-om* című tanulmányát látja ebből a szempontból a leglényegesebbnek: „A marxizmus kísérteteivel le kellett számolni, az egzisztencia kísérteteit ki kellett szabadítani a palackból. A '86-tal ez megtörténik, s ezzel, Vajda pályáján először, a filozófiai és a személyes Kehre összecseng: ez utóbbi, mármint a kísértetekkel való szembesülés, nézetem szerint csakis a filozófia egzisztenciális fordulatával együtt történhetik" (Kardos 2008: 165).

[7] Persze ez az idegen nyelvű, nemzetközi recepciótörténetre vonatozik, magyar nyelven Vajda az elsők között volt – a '45 előtti gazdag recepción túl –, aki Husserl filozófiájával átfogó módon és szisztematikus igényességgel foglalkozott.

meggyőződése, hogy korunk adekvát világnézete, adekvát filozófiája Marx filozófiája, reméli, hogy a könyv közelebb jutott a husserli életmű megértéséhez, tényleges funkciójának értelmezéséhez, mint sok másik – amely esetleg nagyobb tárgyismerettel és nagyobb felkészültséggel fogott hozzá feladatának megoldásához." (Uo.)

Vajda tehát a marxista szemponttól azt várja el, hogy adekvát perspektívát nyújthat a fenomenológia újraértelmezéséhez. Egészen pontosan termékeny párbeszédet remélhet ezen megközelítésmód révén. Még pontosabban az „objektív világ és emberi szubjektum viszonyát" (Vajda 1969: 391; Vajda 2013: 608), e nagy rejtélyt illetően várhat el megfontolandó megoldási javaslatokat. Teheti ezt azon az alapon, hogy Husserlt a gondolkodása során Vajda szerint mindig is az emberi mozzanat motiválta. Ahogy fogalmaz: Husserl „mindig érzi: az embert, a szubjektumot nem lehet valamiféle eleve adott objektivitás által meghatározottként tételezni, mert ember-voltától fosztjuk meg" (Vajda 1969: 391–392; uo.). Viszont a szubjektív mozzanat túlzó számbavétele megint csak félrevisz: „azt is meg kell érteni, hogy az ember nem elszigetelt egyén, *nem tudat*, hogy az emberi lényeg a társadalmi viszonyok összessége" (Vajda 1969: 392; Vajda 2013: 609, kiemelés az eredetiben.) Nos, a marxizmus erre az ellentétre, szubjektum és objektum szembenállásának nagy rejtélyére, mint ismerjük mindnyájan jól, valamiképp a kollektívummal szeretett volna reagálni. Viszont Vajda Mihály *A mítosz és a ráció határán* vége felé nem a jól ismert emberi nem általános lényeget hordozó kollektív alakzatával operál, hanem, mintegy a fenomenológiával folytatott párbeszéd expresszív nyomaként, az emberiségről mint a világ „valóságos szubjektumá"-ról beszél. Az emberben az egyéni és a közös a munka révén ér(inthető) össze, „az emberiség a munka által, a társadalomban végzett munka által *tette magát* a világ szubjektumává" (uo., uo., kiemelés az eredetiben). Az így értett szubjektivitás tehát nem adottság (miként Husserlnél), hanem tevékenység, mindazonáltal a szubjektív egyéni adódásokat (képességeink, produktív hatékonyságunk) nagyon is figyelembe véve, azokat mérlegre téve fürkészi Vajda „a nagy rejtélyt":

„csak ekkor tudjuk megoldani a nagy rejtélyt. Azt a nagy rejtélyt, hogy az objektivitás létezése ellenére, annak ellenére, hogy van, ami adott, megváltoztathatatlanul adott, az emberiség mégis valóságos szubjektuma a maga történelmének, maga csinálja a maga történelmét. Ehhez azonban azt is meg kell érteni, hogy az ember nem elszigetelt egyén..." (uo., uo.)

Vajda legnagyobb problémája a husserli fenomenológiával mindezek fényében úgy összegezhető, hogy az ignorálja az ember történelmi tapasztalatai során felhalmozott ismereteinek érvényét „az alapvető életproblémák, az emberiség életkrízisének megoldása"-ira tett kísérletek során.[8] Ezen ignoráció legnyilvánvalóbb formája, egyben „a husserli megoldási kísérlet gyengesége" – fogalmaz Vajda a *Zárójelbe tett tudomány* bevezető megfontolásaiban – nem más, mint hogy a fenomenológia a különböző tudati beállítottságtípusokat a társadalmi praxistól elszigetelten vizsgálja (Vajda 2013a: 169).[9]

Véges és végtelen pólusai között

Vajda Mihálynak a husserli fenomenológiával szembeni kritikus diszpozíciója nem változik meg akkor sem, amikor, úgymond, eltávolodik a marxista gondolkodástól és világszemlélettől, majd végül *expressis verbis* szakít vele. Marxistaként az a legfőbb baja, hogy a fenomenológiai valóságlátásból éppen az objektív valóság marad ki, immár *mutatis mutandis* a heideggeri egzisztenciafilozófiával szimpatizáló gondolkodóként pedig az, hogy Husserl a szubjektív transzcendentális racionalitás hipertrófiájában vagy (ahogy Vajda inkább szereti mondani) radikalitásában ragad benne.[10] Husserl Vajda szerint minden ellenkező látszat ellenére megmarad az egyetemes racionalizmus talaján.

[8] A husserli fenomenológiához való kritikus hozzáállása ugyanakkor egyáltalán nem jelenti azt Vajda részéről, hogy ne látná és fogadná el azt a szerepet, ethoszt s inspirációt, amit a fenomenológia képvisel és jelent a gondolkodás történetében, amint arra Bakonyi Pál felhívja a figyelmet: „Vajda a nyitottság és gondolkodói intenzitás miatt tartja Husserlt példaértékű gondolkodónak, és a husserli gondolkodásmódot, filozofáló ethoszt számtalan helyen méltatja: »Nincsen végső megoldás. Husserlt olyan gondolkodóként ismertük meg, akinek gondolkodói nagysága éppen abban áll: soha nem nyugtatják meg a látszatmegoldások«" (Bakonyi 2005: 381; a Vajda-idézethez vö. Vajda 1969: 379).

[9] „Már Husserl is két szélsőség, a szolipszisztikus szubjektivizmus és realizmus között ingadozott – amint ezt [...] *A mítosz és a ráció határán* című könyv is megállapította. [...] Vajda – éppen úgy, mint Heidegger vagy Scheler – egyértelműen a realista Husserl (és mindenekelőtt a *Logikai vizsgálódások*) álláspontja mellett tette le a garast, talán azért, mert mindenféle szolipszizmust képtelenségnek tartott" (Sümegi 2015: 174–175).

[10] Egyetértőleg idézhetjük e helyt Deczki Sarolt: „A modernitás filozófusai is nemegyszer hivatkoznak a *gnóti szeauton* parancsára, még Edmund Husserl is, fenomenológiai programja kidolgozása során. Csakhogy amikor Fichte, Kant, Hegel vagy Husserl erre az én-re hivatkozott, akkor azon egy olyan megismerő apparátust értett, mely minden emberben közös, s mely egyszersmind emberi mivoltunkat is szavatolja. Az én-t tehát egy radikálisan általános én-ként fogták fel, akinek személyes, egyedi vonásai éppenséggel zavaró tényezőként merülhettek fel csupán, hiszen ezek a hajlamoknak, az időnek, az érzékeknek, az esetlegességeknek való kiszolgáltatottságot jelentik. Az én kérdése voltaképpen annak a kérdése, hogyan ismerjük meg a világot, hogyan nyerhetünk róla igaz ismereteket. Úgy tűnik, Vajdának pontosan ebből lett elege. Ebből az általánosságból" (Deczki 2015: 425, kiemelés az eredetiben). Mindazonáltal megfontolandóak Bakonyi Pál szavai is: „Husserl az ész mellett tör lándzsát [...]. De ez az ész nem a tudományos ész, nem az újkori racionalitás, nem a kísérletező szaktudományok

Mik ezek az ellenkező látszatok, azon törekvések, gondolatalakzatok tehát, amelyek alapján a husserli fenomenológiát valóban lehetne a plurális világszemlélet nagyszabású megformálójának és képviselőjének tekinteni, aminek révén úgy vélhetnénk, hogy Husserl feladta az univerzális észeszmékbe vetett abszolút bizodalmát? Ilyen lehetne az életvilág fogalma, amelynek mintha nem lenne lehetetlen olyan értelmezése, miszerint az életvilágbeli igazságok és az objektív-tudományos igazság feszültsége megrepeszti és kikezdi az univerzális észeszme abszolút érvényét. Valamint ezzel szoros összefüggésben az is, ahogyan Husserl a hamis vagy naiv racionalizmust, amely valamiképpen a felvilágosodás öröksége, és magát az objektivitás álcájában tünteti fel, elkülöníti az életvilág ős-evidenciáiként adódó szubjektív racionalitástól, amelynek a megismerés megalapozását illetően „magasabb méltósága" van (Vajda 1993: 41). Nos, itt az tűnik nem kevés értelmező számára felvillanyozó hatásúnak, hogy mindezek alapján a végső igazságok státusza az életvilág igazságai által pluralizálható lenne. Csakhogy amiként arra Vajda felhívja a figyelmet – s e gondolatot annak a *Husserl* című szövegnek a mottójául is idézi, mely voltaképpen a husserli fenomenológiára való újbóli reflexió *A posztmodern Heidegger* című '93-as kötet *Antikarteziánus meditációk* című fejezetében –, Husserl szerint az ember ugyan a végességben él, ám ebbéli létminőségében egyszersmind „a végtelenség pólusába él bele" (Vajda 1993: 38, 42).[11]

Ami Vajda értelmezésében valami olyasmit jelent, hogy hiába a végesség husserli reflexiójának mégoly elementáris ereje, e végesség-tapasztalat nem képes (és végső soron nem is akarja) ellensúlyozni a szellem végtelenségigényét vagy -szimatát. Vajda szerint továbbá Husserl megannyi megkülönböztető műveleti gesztusa a racionalitás pluralizálását illetően csupán látszólagos. Éppenséggel a racionalitás univerzalitásának és főnixszerű megerősítésének szándéka motiválja. Mind a hamis vagy naiv mint álságos objektív-tudományos igazság versus elemi vagy ős-evidenciózus igazság mint az életvilág egyetemes szubjektív-relatív a priorija megkülönböztetése, mind éppen más kultúrák mienktől eltérő igazságainak a detektálása azért vannak egyáltalán, hogy „ne zárják el

laboratóriumi-technológiai manipulációs kapacitása. A Galilei óta érvényesülő tudományos ész egy eredetibb ésszerűség puszta tévelygése. És a rossz ésszerűség riasztó, elidegenítő volta miatt támadnak Husserl szerint újra és újra a kiábrándult szkepszis és irracionalizmus hullámai. [...] Ezért Husserl szerint [...] az egyik alapvető feladat az ész eltévelyedésének feltárása" (Bakonyi 2005: 380).

[11] Ez a „véges/végtelen" pólusos probléma végig olyannyira kísér(t)i Vajdát, hogy a *Sisakrostély-hatás* felütésének negyedik lábjegyzetében a husserli „végtelen" jelzőhöz a következőket fűzi: *„Igen, hát itt van a kutya elásva. Az idézett szerző – ne tessék azt hinni, hogy jelentéktelen szerző, holmi 19. századi romantikus vitéz... – mélyen meg van győződve arról, hogy az ő testének véges volta a legcsekélyebb mértékben sem akadályozza végtelen harcában. Így persze könnyű... Ha nem is olyan nagyon"* (Vajda 2007: 7, kiemelés az eredetiben).

utunkat az abszolút talajhoz, hogy a világot mint szellemi teljesítményt, mint egy másik, a transzcendentális ész logikájának világát foghassuk fel" (Vajda 1993: 41). Ha az életvilágok ősevidenciái valóban végső adottságok lennének, akkor megnyílhatna az út velük egy részint ténylegesen plurális, részint az ember egzisztenciális végessége felől meghatározott gondolat dinamizálása felé. Miként az Heidegger esetében, a jelenvalólét halálhoz való viszonyulása révén, a halálhoz történő előrefutásának horizontjaként és eseményeként Vajda szerint meg is nyílt. Ám Husserl vonatkozásában Vajda szerint „egy dolog világos: a különböző életvilágok ősevidenciái számára [mármint Husserl számára – V. T.] nem végső adottságok; mögöttük ott rejlik *még egy valóban végső, valóban »racionális« szubjektivitás, s ez határozza meg az igazságot*" (Vajda 1993: 42, kiemelés az eredetiben).

A belátás mint végső instancia – az arkhimédészi pont

Tulajdonképpen ezt ismétli meg, illetve még expresszívebben fejti ki a 2003-as *Mesék Napnyugatról* című kötet *Ötödik meséjében* (amely egyáltalán nem mellesleg a leghosszabb mese a tizenöt közül a könyvben), ahol is Vajda újra kiemeli, hogy Husserl szerint *„igenis létezik a mindenki számára érvényes igazság. Sőt mi több, az igazság akkor is érvényes, ha azt senki nem képes belátni, s akkor is érvényes lenne, ha nem is léteznék olyan lény, aki beláthatja"* (Vajda 2003: 66, kiemelés az eredetiben). Sőt Vajda itt tovább is megy, mert azt állítja, hogy nemhogy az igazság pluralitása nem létezik Husserlnél, de ennek éppen az az egyik oka, hogy a „megismerés emberhez kapcsolódó relativitását" is képtelen elismerni Husserl, e relativitás affirmálása egyet jelentett volna az egész filozófiája alapintenciójával való szembehelyezkedéssel (Vajda 2003: 70).

Mintegy tíz évvel *A posztmodern Heidegger* című kötet után Vajda tehát újra végiggondolja a husserli filozófiához való viszonyát. A 2003-as *Mesék Napnyugatról* című kötetben Husserl a legfőbb antagonista képében tűnik fel, abban az értelemben legalábbis mindenképpen, hogy a könyv voltaképpeni főhőséhez, Nietzschéhez képest, aki szerint „az »igazi világ« – mese", Husserl képtelen volt feladni az igazi világ eszméjébe vetett hitét. Hogy egy kicsit poentírozottabban jelenhessen meg előttünk ez a beállítás, idézzük Nietzschét, akinek a *Bálványok alkonya* híres sorai mottóként szerepelnek Vajda könyvében. A meséből most csupán a harmadik s negyedik pontot idézem:

„4. Az igazi világ – elérhetetlen? Ugyan, csak még nem értük el. S mint ilyen, persze, ismeretlen is. Következésképp nem is vigaszos, nem megváltó, nem elkötelező: mire kötelezne el bennünket bármi ismeretlen...?
(Rosszkedvű reggel. Az ész első ásítása. A pozitivizmus kakasszava.)
5. Az »igazi világ« – eszme, amely már semmire se jó, már nem is elkötelező –, haszontalan, feleslegessé vált eszme, következésképp megcáfolt eszme: hajítsuk el!
(Napvilág; sugaras reggelizés; visszatér a bon sens és a derű; Platón belepirul szégyenébe; a szabad szellemek pokoli lármája.)" (Nietzsche 1994: 7).

Ehhez képest Husserl a *Logikai vizsgálódások* tanúsága szerint kitart az igazság evidenciózus felfogása mellett: „A megismerés szigorú értelemben vett fogalmában a megismerést olyan ítéletnek tekinti, amely nem pusztán azzal az igénnyel lép fel, hogy rátalál az igazságra, hanem bizonyos is ennek az igénynek a jogosultságában és valóban bír ezzel a jogosultsággal" (Idézi Vajda 2003: 79, majd hozzáteszi, hogy „[e] jogosultság bizonyosságát nevezi Husserl evidenciának" [uo.]). Husserl tehát

„[t]ovábbra is makacsul ragaszkodik ahhoz, hogy az igazságnak és a jelentéseknek egyfajta minden gondolkodástól független, örök státuszt tulajdonítson. Az igazság, ami az igaz ítélet tulajdonsága, nem kötődhet az emberi gondolkodás konstitúciójához, még az általában vett gondolkodó, racionális lény mint olyan konstitúciójához sem. Szeretnék megmutatni néhány helyet az első kötetben [a *Logikai vizsgálódások* első kötetéről van szó – V. T.], ahol álláspontját mint valami magától értetődőt mutatja be:

»Ami igaz, az abszolúte, 'magánvalóan' igaz; az igazság identikusan egy, attól függetlenül, hogy emberek vagy nem emberek, angyalok vagy istenek ítélőn megragadják-e.
Az igazság 'örök', jobban mondva: egy idea, s mint ilyen – időfeletti«" (Vajda 2003: 79–80).

Vajda expressis verbis meg is fogalmazza, hogy Husserl a maga evidenciózus igazság-koncepciójának kimunkálása során *„alapjában Nietzsche szellemével hadakozott"* (Vajda 2003: 66, kiemelés az eredetiben). Annak a belátásnak a személyes, kontingens következményeit, hogy az igazság megrendíthetetlen alapjait érvekkel voltaképpen lehetetlen megragadni, Husserl képtelen volt levonni, így éppenséggel magát a belátást tette meg „végső instancia"-ként: „Senkit sem kényszeríthetek, hogy lássa be azt, amit *én* belátok. Én magam azonban nem kételkedhetem,

hiszen ismételten belátom, hogy itt, ahol belátással rendelkezem, azaz magát az igazságot ragadom meg, minden kétely hibás lenne [...]" (Husserlt idézi Vajda 2003: 81, kiemelés az eredetiben.). Arra való képtelensége, hogy belátásának személyes mivoltát affirmálja, Husserlt annak a belátására készteti, hogy az ő saját személyes belátását arkhimédészi pontként hagyja érvényesülni, „hogy belőle kiindulva az észszerűtlenség és a kétségek világát kiemelje sarkaiból" (uo.). Mindezt, az igazság és személyesség aporiáig feszített ellentétezésének arkhimédészi energiaként történő husserli eltüntetését-stilizálását Vajda egyszerre „mély megrendüléssel" és a komikum forrásaként olvassa:

„Ezeket a sorokat, jóllehet Husserl igazságát semmiképpen sem tudom belátni, minden alkalommal mély megrendüléssel olvasom. Van valami megragadó abban a pátoszban, ahogyan Husserl a betörő nihilizmus pillanatában kiáll legfőbb értékei, az ész és a megismerés, az ésszerű igazságra-törekvés mellett. Másrészről mégis komikus, hogy ez a nagy ember a maga komolyságában képtelen volt arra, hogy levonja belátásának végső konzekvenciáit." (Uo.)

A belátás joga – az aparték ritmusa

Ezek után kérdezhetnénk teljes joggal, hogy ha a husserli epochális látásmód és attitűd sem a valóságlátásban, sem a szubjektumnak a világbeli diszpozíciója tekintetében nincs segítségére Vajdának, akkor miért tér vissza rá újra és újra. Nos, a válasz valahol a gondolatalakzatok, jelenségek, események leírásának fenomenológiai minuciozitása és ezen leírási szándék tiszta intellektualizmusa körül kellene hogy kikristályosodjon. Ahol is a léttörténések spontán adódása és a gondolati elrendez(őd)ésük valóban egymást feltételezve megy végbe. Vajda Mihály egy ilyenfajta műveleti rendet alkot meg a naplóírás révén. A naplóbejegyzés részint szűretlenül engedi a napi események nyomainak rögzülését, részint nyilván valamelyest igényel s megkövetel egyfajta kontrollt és komponálási érzékenységet. Ezt az eljárást nevezhetnék a vajdai per-skripció tiszta megformálódásának, ami olyasmit jelentene, hogy a naplóbejegyzés nem más, mint teremtve-teljesítőn történő leíródás, amely nyomként intenzíven őrzi magában e teremtés és teljesítés elevenségét.[12]

[12] Az eseményszerűségnek a vajdai gondolkodás folyamatában való permanens hatását és működését Kicsák Lóránt a performatív gesztusok applikálása révén értelmezi többször is, egy helyütt pl. ily módon: „az élettörténet nem utólagosan elmesélhető eseménysor, hanem az a forma, melyben az autonóm lény megképződik, vagyis nem el-, mint inkább *meg*meséli, valósággal színre viszi önmagát. [...] Nem utólag szerkesztett élettörténetet közöl, nem előrevetített életideált propagál, hanem együtt

Persze sokféle naplót írt Vajda az élete során, én most egy kevésbé ismert naplóját idézném fel. A *Trilógia. A belátás joga (Naplójegyzetek egy meg nem született regényből)* című szöveg voltaképpen egy természetesen áramló, ugyanakkor bonyolult rétegződéseket színre vivő szövegkorpusz.[13] Ami tehát az írás felől per-skripciónak tűnik fel, az olvasva áttetsző palimpszesztus. Ebben az írásában Vajda minimum négyféle szövegvariánssal, könyvvel dolgozik: Agota Kristof *Trilógia* című regényét olvassa, egyszersmind reflektál erre az olvasásra és a regényre, Roland Barthes *S/Z* című könyvét olvassa, egyszersmind reflektál is erre az olvasásra és magára a Barthes-korpuszra, a *Recht auf Einsicht (Droit de regards)* című fotóalbumot lapozgatja, nézi és az ugyanezen című Jacques Derrida-tanulmányt olvassa, egyszersmind reflektál is erre az olvasásra-nézegetésre és magára az albumra és a Derrida-szövegre.[14] Ezeken túlmenően pedig eleinte tűpontosan, egyszersmind a hangulat megragadására összpontosítva morfondírozik egyrészt azon, hogy hol sétálgat és olvas Tübingen hangulatos hegyoldalaiban és városközpontjában, másrészt hogy a NATO és Oroszország között létrejött egy paktum, és hogy mennyire örül ennek a világ, holott ad 1. a NATO-bővítés Oroszország ellen irányul, ad 2. az oroszok rá lettek kényszerítve erre, s vegyék ezt tudomásul, ad 3. „Oroszország marad a sötét ló. Erről nem beszél senki, arról, hogy Oroszország nem tud nyugativá válni, annyira sem, mint mondjuk Írország, Görögország vagy Portugália, annyira sem, mint Lengyelország, Csehország vagy akár Magyarország" (Vajda 2005: 4). Ezek a szavak majdnem húsz év távolából az orosz–ukrán háború harmadik évében különösen hátborzongatóan hangzanak. Harmadrészt Misu azon is elgondolkodik, hogyan lett ő filozófus, az-e egyáltalán, továbbá hogy miért nem beszélgettek a szüleivel a zsidóságukról. Szót ejt még Günter Figal barátja egyik Derridáról tartott előadásáról, amit összességében élvezett, és hogy annak a titka, hogy ő alapvetően sokféle szöveggel tud valamit kezdeni, nem más, mint hogy ne legyen a szöveg totalitárius, ne akarja magát az olvasóra erőszakolni, s mindennek az az egyik feltétele, hogy legyen a szövegnek „jelentés-aurája" (Vajda 2005: 6).

mozogva az életmozgalmassággal, felmutatja és megragadja, ami vele történik. Egyszeri kompozícióként megírja az életét és önmagát. Önmagának mint példának a megteremtése az én szemében mindig is azt jelentette, hogy mindezt saját erejére támaszkodó performatív gesztusokkal lehet csak végbevinni" (Kicsák 2015: 393, kiemelés az eredetiben).

[13] Sümegi szerint amire ezekben a naplószerű írásokban Vajda törekszik, az nem más, mint: „megőrizni és láthatóvá tenni a gondolatok élettörténetbe való beágyazottságát, a végül elvetett ötleteket, az aktuális tárgyhoz való emócióit, és egyáltalán a gondolkodás folyamatát a maga esetlegességében és személyességében" (Sümegi 2015: 273).

[14] Nem tudom biztosan, de erősen gyanítom, hogy Vajda – és persze Derrida is – Husserlnek a *Logikai vizsgálódások* híres helyén előforduló (írásom előző részében elemzett) belátás-fogalma inverzív vagy inkább szubverzív applikációjaként alkalmazza a „belátás joga" kifejezést.

Nos, ami a mi szorosabb szempontunk felől izgalmas, azazhogy miképpen lehetséges a spontán léttörténést és a gondolati elrendezést ugyanabban az írás-gesztusban érvényre juttatni, s hogy ebben a vonatkozásban a husserli fenomenológiai módszert kamatoztatni, az nem más, mint egy olyan – bármikor és sokféleképpen dekonsturálható – struktúra megalkotása Vajda részéről, amiben a rendkívül aprólékos, már-már valóban a fenomenológiai epochális leírásra hajazó részletezés és a mindezt olykor-olykor tagoló gondolati reflexió, szövegből való kiszólás, az ún. aparté, megszakítás együttes színrevitele formálódik meg.[15] Vajdánál a per-skriptív leíródás nem más, mint az epochális leírásnak és az aparték ritmikus érvényesülésének, azaz a leírásokat tartalmazó szövegnek és e szöveg megszakadásának a folyamatos váltakozása.[16] Erre az egyik legszemléletesebb példa a vajdai kísérletnek viszonylag az elejéről való:

> „Mellesleg: a képnek egy kinagyított, közelebb hozott részlete van a dupla borító egyik oldalán úgy elhelyezve, hogy a másik oldalon lévő kivágásban az ágy jelenjék meg, rajta a két testtel, melyről már tudjuk, hogy női testek, de a kép alapján még így kinagyítva sem lehetnénk biztosak ebben. (Tudom, ez is interpretáció. Csak azt szabadna leírnom, amit látok. De honnan tudom, mi az, amit látok?)" (Vajda 2005: 9).

Kérdezhetnénk mi is tovább: hogyan érvényesüljön a pontos epochális leírás, ha még azt sem tudom, mit látok? Ezért már mintegy a leírás epochéjába *per se* beleszövődik az interpretáció gondolatisága.

[15] Persze már a lábjegyzetelésnek a kilencvenes évek közepén, második felében megvalósuló sajátos vajdai formáját is értékelhetjük, nézhetjük ebből a megtöréses-kiszólásos perspektívából, amint Heller a már idézett tanulmányában így is teszi: „Az új típusú lábjegyzet egyfajta, a német romantikában olyannyira kedvelt parabázis. A komédiák szerzői szoktak kilépni saját darabjaikból, hogy a szereplőkre és önmagukra megjegyzéseket tegyenek, a játék igazságát kétségbe vonják, nevetségessé tegyék, s »főszövegüket« megkerülve, közvetlenül forduljanak a tisztelt közönséghez. Vajda lábjegyzeteinek ez a parabázis jellege valóban tréfacsináló szerepében jeleníti meg a szerzőt, de komoly tréfacsináló szerepében, romantikus színezettel. [...] Mint más esetekben is, a parabázisban a szerző megmutatja csúfondáros önmagát, s ezzel sikeresen el is takarja, sikeresebben, mintha meg sem mutatta volna" (Heller 2008: 15).

[16] Amikor az írásra vonatkoztatva beszélek a performativitás formájáról, akkor annak a veszélyfaktornak is tudatában kell lennem, reflektálni kell arra is, hogy az írásban egyszerre kaphat teret az eleven emlékezet és a holt emlékeztetés (vö. Antal 2015: 234–235). Ha ennek a veszélynek a teljesen sikeres elkerülése nem lehetséges is, a megszakítások, kizökkentések formájában érvényre jutó ironikus attitűd enyhíthet a kudarcélményen: „Kierkegaard *Az irónia fogalmáról állandó tekintettel Szókratészre* című doktori disszertációjában Szókratész alakja a csend a filozófia történetében, a beálló szünet, melyből aztán kihallatszik követőinek zsivaja. Így iróniája a gondolatjel, mely ugyan mindent megakaszt, de kizökkentő mozzanatával új értelmezések elindítója" (Antal 2015: 231).

Irodalom

Angyalosi Gergely (1995): A derűs kiúttalanság tüköre. In Fehér Ferenc – Kardos András – Radnóti Sándor (szerk.): *Majdnem nem lehet másként. Tanulmányok Vajda Mihály 60. születésnapjára.* Cserépfalvi, Budapest, 14–22.

Antal Éva (2015): Ilisszosz, irónia, ismétlés. In Széplaky Gerda – Valastyán Tamás (szerk.) (2015): 229–235.

Bacsó Béla (2015): Túl – min? In Széplaky Gerda – Valastyán Tamás (szerk.) (2015): 494–500.

Bakonyi Pál (2005): „Határok és zárójelek." *Vulgo,* 1–2, 369–381.

Deczki Sarolta (2015): Vissza a huzatba! In Széplaky Gerda – Valastyán Tamás (szerk.) (2015): 423–433.

Heller Ágnes (2008): Vajda Mihály filozófiájának kísérleti alaprajza. In Boros János – Heller Ágnes (szerk.): *Negatív küldetés. Esszék Vajda Mihály filozófiájáról.* Brambauer, Pécs, 9–28.

Kardos András (2008): Privát kísértetek. In *Kritikus apák.* Alföld Alapítvány, Debrecen, 160–166.

Kicsák Lóránt (2015): Esetleg. In Széplaky Gerda – Valastyán Tamás (szerk.) (2015): 386–397.

Marquard, Odo (2001): Elvbúcsúztató. In *Az egyetemes történelem és más mesék.* Fordította Mesterházi Miklós. Atlantisz, Budapest, 15–33.

Nietzsche, Friedrich (1994): „Bálványok alkonya." Fordította Tandori Dezső. *Ex-Symposion,* különszám, 1–34.

Sutyák Tibor (2005): „Talpalatnyi kérdezés." *Vulgo,* 1–2, 420–431.

Sümegi István (2015): *Talpalatnyi remény. Portrék Vajda Mihályról.* Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém

Széplaky Gerda (2005): „Egy formabontó gondolkodó." *Vulgo,* 1–2, 432–445.

Széplaky Gerda – Valastyán Tamás (szerk.) (2015): *Az aligtól a túlig. Bevezetés Vajda Mihály gondolkodásába.* Dupress–Líceum–Kalligram, Debrecen, Eger, Budapest.

Vajda Mihály (1969): *A mítosz és a ráció határán. Edmund Husserl fenomenológiájáról.* Gondolat, Budapest.

Vajda Mihály (1993): Husserl. In Uő: *A posztmodern Heidegger.* T-Twins–Lukács Archívum, Századvég, Budapest, 38–43.

Vajda Mihály (2003): *Mesék Napnyugatról.* Gond-Cura Alapítvány, Palatinus, Budapest.

Vajda Mihály (2005): „Trilógia. A belátás joga. Naplójegyzetek egy meg nem született regényből." *Vulgo,* 1–2, 3–34.

Vajda Mihály (2007): *Sisakrostély-hatás. Kísérteteim.* Kalligram, Pozsony.

Vajda Mihály (2013a): Zárójelbe tett tudomány. A husserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálatához. In *Fiatalkori írások.* Szerk. Sümegi István. Kalligram, Pozsony, 149–297.

Vajda Mihály (2013b): „A mítosz és a ráció határán. Edmund Husserl fenomenológiájáról." In *Fiatalkori írások.* 299–610.

Torma Anita

Az állat szellemének megidézése

A magyarországi filozófia és Vajda Mihály az állat kérdéséről

Talán nem túlzás azt állítani, hogy az állat kérdése a közelmúltig hiányzott a magyar filozófiai gondolkodásból. Természetesen az állatvédelem zászlaja alatt már jóval korábban is megfogalmazódott az állatokkal való „etikus" bánásmód igénye, de filozófusok Magyarországon még nagyon sokáig legfeljebb csak akkor nyúltak a témához, ha általa az ember kivételes helyét kívánták hangsúlyozni a kozmoszban. A magyarországi helyzet természetesen nem tekinthető kivételesnek, hiszen a nyugati filozófiai gondolkodásban a 20. század második feléig nem formálódott a témához kapcsolódó filozófiai diskurzus. Az emberi felsőbbrendűség dogmáival szembehelyezkedő vélemények az ókor óta[1] viszonylag elszigetelt kivételek maradtak. A fordulat a 20. század hetvenes éveiben kezdődött, az áramlat pedig az ezredforduló környékére gyorsult fel annyira, hogy napjainkban a környezeti etikától emancipált státuszú állatetika[2] és a (kritikai) animal studies már könyvtárnyi irodalommal rendelkező komplex és jelentős interdiszciplináris kutatási területekké váltak.

Az állatok felé irányuló filozófiai érdeklődés nem független azoktól a társadalmi jelenségektől és mozgalmaktól, amelyek ellenében vagy azokkal rokonszenvezve megnyilvánul. Az első visszatekintés a magyarországi állatvédelem történetére Máday Izidor politikus, közgazdász által 1907-ben megjelent kiadvány volt, mely szerint Magyarországon az első felszólalások az állatokkal való bánásmód ügyében 1820-tól jelentek meg. Ez az az időszak, amikor Európa-szerte egy

[1] Az ókorban még számos jeles szerző tekinti az emberéhez hasonlónak az állatok értelmét vagy a húsevés etikai problémáját, mint (helyenként) Platón, Porphyriosz, Plutarchosz, Pliniusz. Az epikureusok, püthagoreusok többé-kevésbé tartózkodnak a húsevéstől, a cinikus Diogenész a kóbor kutyákat tekinti példaképnek. Az újkorban (többnyire a materializmus képviselői) sok neves filozófus elveti a lényegi különbség (és felsőbbrendűség) eszméjét, mint Hobbes, D'Holbach, Diderot, La Mettrie vagy Rousseau, de az emberi kivételesség eszméje ennek ellenére megingathatatlan marad. Néhányan, azok értelmére, érzelmeire hivatkozva, az állatot bevonják a morális kalkulusba, mint Montaigne, Marin Cureau de la Chambre, Pierre Charron, David Hume, Jeremy Bentham.

[2] Az állatokkal kapcsolatos etikai, filozófiai kérdéseket a közgondolkodás gyakran még ma is az alkalmazott etikákhoz kapcsolja, a bioetikához és a szintén vitathatóan, alkalmazott etikaként kezelt környezeti etikához. Ezekben a hozzárendelésekben is megnyilvánul az állat megkérdőjelezetlen helye gondolkodásunkban. Az állat eszerint természet, és a hozzárendelt tudomány a zoológia/biológia: az állat, illetve az (animális) test tudománya. Az állat fogalmának, az ember-állat viszony kulturális reprezentációinak kritikáját a critical animal studies tűzi zászlajára.

első hullámban lendületet kap az állatvédelem.[3] A következő hullám a századforduló környékére esik, állatvédő egyesületek a Monarchia területén rendszeresen megjelenő közlönyökkel számolnak be tevékenységükről, és jelentetnek meg állatokkal kapcsolatos, többnyire szentimentális írásokat,[4] de filozófiai jellegű írásokat nem találunk közöttük. Ráadásul a háborús évek által elsöpört kezdeményezések nem találnak újra kedvező talajra a háború utáni Magyarország szellemi közegében, de világszerte is mélypontot jelent a behaviorizmus évtizedekig tartó hatása, amely az állati elme vizsgálata tekintetében még akkor is uralkodó paradigma marad, miután az emberi psziché vizsgálatához kapcsolódóan népszerűtlenné válik. A minden szempontból kedvezőtlen szellemi háttér ahhoz vezet, hogy a rendszerváltás környékéig az állat kérdése lényegében tökéletesen hiányzik a magyar filozófiai gondolkodásból.[5]

Nyugaton a hetvenes években jelennek meg a mai állatfilozófia első programadó írásai[6], Magyarországon viszont csak a '90-es évektől publikálják az első írásokat (többnyire fordításokat), amelyek az állat etikai kérdéséhez kapcsolhatóak.[7] Először ugyanis még a környezeti etikai kérdéseknek is ki kell vívniuk a helyüket. 1990-ben a *Világosság Jogfilozófia* tematikájú számában jelenik meg két mérsékelt hangvételű írás a természet, illetve az állatok jogaival kapcsolatban, utóbbi Robert Wright újságíró-író tollából *Az állatok is emberek?* (Wright 2008: 644–651)[8] címmel. A környezeti etika egyik jelentős korai művelője a tragikus sorsú Endreffy Zoltán volt, aki az ökológiai válságot részben teológiai nézőpontból vizsgálta.[9] Az eredetileg filmrendezőként végzett Lányi András, Magyarországon az ökofilozófia első számú képviselőjévé vált, zöld mozgalmak motorjaként, számos könyv szerzőjeként, noha az ökofilozófia nézőpontjából, de állatetikai témákról is ír. Írásom további részében egy általa szerkesztett

[3] Richard Martin ír politikus segítette elő az első állatjóléti törvényt (Cruel Treatment of Cattle Act) 1822-ben.

[4] *Állatvédelem:* Az országos állatvédő egyesület és a magyarországi állatvédő egyesületek szövetségének közlönye, 1901-től; *Állatok védelme:* A kolozsvári állatvédő egyesület havi közlönye, 1895-től. Az osztrák *Tierschutzverein* 1847-től működik jogfolytonosságban napjainkig.

[5] A 20. század fordulója környékén és a század elején megjelenik néhány filozofikusabb szemléletű írás az állat szellemi működéséhez kapcsolódóan, nem-filozófusok tollából, amelyek vagy az evolúciós folytonosságot, vagy a radikális különbséget védelmezik. Damian János: *Szt. Tamás Vis Aestimaetivája és Darwin állat-értelme*, 1893; Sajó Károly: *Állat és ember*, 1902; Stuckner János: *Az ember és az állat*, 1905; Glück István: *Az állat szellemi működésre nem képes.*

[6] A filozófiai irodalmat tekintve: Peter Singer: *Animal Liberation*, 1975, Tom Regan: *The Case for Animal Rights*, 1983.

[7] Desmond Morris *Az állati jogok szerződése* című műve 1995-ben jelenik meg magyarul, amelyben az etológus szerző mérsékelt álláspontot képvisel. Az 1995-ös *Café Bábel*ben megjelent írások közül csak Vajda esszéje filozófiai.

[8] A másik említett írás: Moltmann 1991: 635–643.

[9] Környezeti etikai esszéinek kötetben megjelent gyűjteménye: Endreffy 1999.

szöveggyűjteményre[10], illetve egy, a témához kapcsolódó publikációjára még hivatkozni fogok.

A *Café Bábel* 1995-ben megjelentet egy lapszámot, amelynek írásai az „állat" fogalma köré csoportosulnak. Az írások többsége olyan kultúrtörténeti, etológiai tanulmány, amelyek témájukban az akkor még mai értelmében nemlétező *animal studies* interdiszciplináris kutatási területéhez kapcsolhatók. Ebben a kiadványban jelenik meg először Vajda Mihály Derrida: *A szellemről. Heidegger és a kérdés* című könyve által inspirálva írt tanulmánya *Heidegger és az állat kísértete* címmel. A tanulmány a Derrida-könyv magyar fordításának évében jelent meg, majd később számos kiadásban a Jávor Benedek és Lányi András által szerkesztett *Környezet és etika* szöveggyűjteményben. Utóbbiba az esszé nem véletlenül került bele, ebben az írásában Vajda valószínűleg hazánkban először írt közvetlenül az állat kérdéséről, az állat létmódjáról, kifejezetten filozófiai értelemben. Noha a heideggeri tézisek kereti között gondolkodva, és még figyelmen kívül hagyva az állat fogalmának derridai dekonstrukcióját, de az állatról gondolkodik, ellentétben a korábban (és még ma is) uralkodó hagyománnyal, amely az állatot csak az emberi természet megértéséhez szükséges módszertani eszköznek tekintette.[11] Ezt az írást megelőzően alig találunk állattal közvetlenül kapcsolatos etikai, filozófiai írásokat. És ha a témát meg is találjuk, mindig csak a tradicionális dogma alapján megközelítve, jellegzetesen a filozófiai antropológia keretein belül, az állatot az emberrel szembeállítva, differenciálatlanul és megkérdőjelezetlen ontológiai kategóriaként kezelve. Legkorábban a kilencvenes években jelennek meg az első magyar nyelvű, környezeti etikai kérdésekkel foglalkozó írások, illetve etikai kérdéseket is érintő etológiai művek fordításai, de a hetvenes években kibontakozó állati jogi mozgalmakat megalapozó filozófiai munkáknak a 2000-es évekig semmilyen közvetítése nincs jelen.[12]

Vajda tanulmányának jelentősége abban is áll, hogy ahhoz a Heideggerhez közelít kritikus szemmel, aki alapvetően meghatározta a 20. századi európai filozófia arculatát, azonban sok tekintetben dogmatizálta is azt. Azon túl, hogy szövegei gyakran szándékosan homályosak, Heidegger hermeneutikai módszerének körkörösségére hivatkozva saját autoritásán nyugvó önreferenciális érveit is immunissá teszi a kritikákkal szemben. A heideggeri tanok dogmatikussá válása így sokáig gátolta, hogy az állat kérdése a filozófiai, etikai gondolkodás

[10] A szöveggyűjtemény (Lányi–Jávor 2005) máig a legjobb magyar nyelvű szöveggyűjtemény a környezeti etika oktatásához.

[11] Erre utalva Aquinói Szent Tamást idézi Agamben: „Szükségük volt mégis rájuk, hogy tapasztalati ismeret szerezzenek természetükről." Agamben (2024: 9); Aquinói Szt Tamás ST I 96.1 2.

[12] Az Animal Liberation (2. kiadásának) magyar fordítása 24 évvel az első kiadás után jelenik meg, Peter Singer (2019). David DeGrazia 2002-es velős áttekintése az *Állati jogok etikájáról* már 2004-től elérhetőelérhető (DeGrazia 2004).

körébe emelhető legyen. Vajda írása ugyan már közelít a kritikai állatfilozófia megközelítésmódjához, de még megmarad az antropocentrikus keretek között.[13] A cím elsősorban arra utal, ahogy Heidegger gondolkodásában az állat „kísértetté" válik, de mellékesen a szellemre, illetve a kapcsolódó Derrida-szöveg címére (A szellemről) is utalhat.[14] „A Lét és időben az állat valahogyan kísértetté lett" (Vajda 2005: 363).

De milyen értelemben válik valaki vagy valami kísértetté? A kísértet nyugtalanságot, rossz érzést, lelkiismeretet ébresztő jelenléte a már nem jelenlépvőnek. Nyugtalan szellem, amelyet az élők világához még szálak kötik, amelynek még elintézetlen dolga van az élőkkel. A kísértet egy liminális állapotban, élet és halál között, egy homályos, meghatározhatatlan átmeneti zónában tartózkodik. Metaforikus értelemben régebbi ideológiák, kulturális jelenségek, traumák kísértenek. Az irodalomban marginalizált, elnyomott társadalmi csoportok, például nők, szintén gyakran jelennek meg kísértetként, akik elvesztették a „hangjukat", befolyásukat. A kísértet valamikor eleven, de már elnyomott, befolyását, hangját vesztett, elfelejtett, szándékosan elhallgatott vagy elhallgattatott, eltörölt nyugtalanító jelenléte, nyoma.

Az állat tehát olyan liminális zónába kerül, amely sehová sem tartozik, kísértő jelenléte pedig nyugtalanító, rossz érzéseket ébresztő. A *Lét és időt* tekintve ez az állat problémájának elkerülésében nyilvánul meg, hiszen legfontosabb művében Heidegger a létezőket azok létmódja szerint két csoportra osztja: jelenvalólétszerű és nem jelenvalólétszerű létezőkre, ahol – úgy tűnik – előbbiek az emberek és az utóbbiak minden egyéb, a kavicstól, a tölgyfán keresztül a gorilláig.[15] Ez a felosztás, illetve egyáltalán, a „kitüntetett létező", a jelenvalólét fundamentálanalízise azonban „súlyos hiányosságban szenved, amíg csak emberről és nem emberről beszélünk" (Vajda 2005: 363), s ebben az értelemben kísért az állat problémája a *Lét és Időben*.

Heidegger egyik feltevése, hogy a tradicionális metafizikai emberfogalom valamilyen rögzített lényegen alapul, mint az értelem, a lélek vagy a szellem. Ebből kiindulva Heidegger egyik legfőbb törekvése ennek destrukciója, [megmutatva, „hogy az ember nem animal rationale, nem eszes állat, már csak azért sem az, mert egyszerűen nem is állat" (Vajda 2005: 363). A hagyományos emberfogalom destrukciójával újraértelmezzük ember és állat viszonyát is, amit

[13] Az animal studies „az állati létmódok megértésére, valamint az antropocentrizmus kritikájára és meghaladására irányul „Az emberi szempontokat középpontba helyező mentalitás dekonstrukcióját jelöli ki központi célnak" (Horváth–Lovász–Nemes 2019: 99).

[14] „A *Die Grundbegriffé*ben Heidegger ugyan nem operál a szellem fogalmával, mégis, már itt is, most meg a szellem kezd kísérteni" (Vajda 2005: 365).

[15] „...a gorilláig." Itt írhattam volna csimpánzot, bonobót is. Az ezen a „határon" való elmélkedés azonban kiabálja azt az antropocentikus szemléletet, amely a kérdést egyáltalán előhívja.

Heidegger egy lényegi különbség újradefiniálásában lát, a korábbi metafizikai fogalmak (mint értelem, lélek vagy tudat) helyett a jelenvalólét (Dasein) egzisztenciális struktúráinak elemzésén keresztül.

A jelenvalólét a *Lét és Időben* az a létező, amelynek egyik létmódja, létlehetősége a létre, a kérdező (mi magunk) önnön létére vonatkozó kérdés.[16] Ontikusan kitüntetett, ami arra utal, hogy a jelenvalólétnek létében eleve létviszonya van a létéhez: „valamilyen módon és valamennyire kifejezetten megérti magát létében." Az önmagunk létéhez való viszonyulás, kérdezés azonban nem lehetséges egy előzetes létmegértés, egy átlagos, homályos létmegértés nélkül, amelyben eleve mozgunk (Heidegger 2007: 23), s a jelenvalólét létéhez való viszonyulásában, önmegértésében önmagáról dönt, önmagának szab irányt. Ez a megértés, amely a jelenvalólét létéhez, azaz egzisztenciájához való viszonyulás, az, ami a jelenvalólétet kitünteti, az egzisztencia pedig, amelyhez ez a létező viszonyul, egy létlehetőség: „hogy önmaga vagy ne önmaga legyen" (Heidegger 2007: 28). A jelenvalólét lényege ebben a létben áll: a lét, amely e létező létében a tét, mindenkor az enyém. Ezzel szemben a puszta kéznél levő, mint „neménék esete és példánya" csak úgy „van".

Tehát ki ez a létező, akinek létében önnön létére megy ki a játék, s akin kívül csak a kéznél levő dolgok vannak? Azt már tudjuk, hogy „mi magunk", de miért azonosítjuk ennek a kifejezésnek a terjedelmét az emberével? A magától értetődőnek tűnő válasz az, hogy mi magunk azok vagyunk, akik *képesek* önmagunk létére reflektálni. Ez a képesség pedig Heidegger szerint a logosszal való rendelkezéssel[17], és ennek következményeként egy olyan egzisztencia lehetőségével kapcsolódik össze, amelyhez viszonyulni, és amelyet választani lehet. A ζῷον λόγον ἔχον logosza Heidegger értelmezésében nem egyszerűen a beszéd vagy az értelem, hanem a jelenvalólét lényegi, fundamentális képessége, a világ megértésének képessége, a beszéd, a felfedezés, a világban a saját helyemről alkotott elképzelés, az élettörténet értelmében vett élet (Heidegger 1990: 133).

Ha a jelenvalólét a sajátosan az emberi lét módján létező, akkor a mi „hogyanunk", emberi viszonyunk a világhoz kerül szembe az állat „hogyanjával", az ember pedig nem azért kitüntetett, mert (a képesség hétköznapi, a dolgokhoz hozzáadható értelmében vett) értelmével az állatok fölé emelkedik, hanem valamilyen egészen más okból: létmódját, viszonyulásmódját tekintve. Az ember

[16] Annak ellenére, hogy az emberi létmódról van szó, Heidegger kerüli, hogy egyenlőségjelet tegyen a jelenvalólét és az ember közé. A jelenvalólét létmódjához nem lényegileg, hanem faktikusan tartozik hozzá, hogy az emberről van szó.

[17] Heidegger gyakran utal az Arisztotelészre visszavezetett meghatározásra, mely szerint az ember ζῷον λόγον ἔχον. Ezzel szemben a μετὰ λόγου, amelyet Heidegger 1931-es Arisztotelész-előadásaiban tárgyal, kifejezetten a logoszhoz kapcsolódó fundamentális potencialitás értelmében „logosszal rendelkezés" (Heidegger 1990).

létmódja, viszonyulásmódja alapján való radikális megkülönböztetése minden más létezőtől azonban különös helyzetbe hozza testi vonatkozásait, biológiáját. Még ha filogenetikailag „a majomtól" származunk is, ennek a biológiai ténynek nincs köze az emberhez, ugyanis „semmiféle természeti folyamat nem vezethetett az ember létrejöttéhez" (Vajda 2005: 364). „A természet nem hozhat létre nem természetet." (Vajda 2005: 364)[18] Az ember ugyanis „alaptörténés", számára tárul fel a létező *mint* létező (Vajda 2005: 364).

A *Lét és Idő*ben kísértő problémára, arra, hogy milyen lehet az állat létmódja,[19] Heidegger 1929–30-as előadásaiban igyekszik egy köztes megoldást kidolgozni, s szóban forgó írásában Vajda azon tűnődik, miért nem talált Heidegger egy olyan kielégítőbb megoldást a problémára, amelyet későbbi éveiben nem kényszerült volna elhagyni, ahogy azt tette.

Heidegger kiindulópontja a világ fogalma, s az ahhoz való viszonyulásmód, s itt, ahogy azt rendszeresen idézik, három szintet, tézist különböztet meg: 1. A kő (élettelen) világ nélküli. 2. Az állat világban szegény. 3. Az ember világképző. Az állat e felosztás szerint rendelkezik egy viszonyulással a világhoz, vagyis nem csak valami kéznél levő (Vajda 2005: 368). Míg mi tapasztaljuk a világot, addig a kő számára mindaz, ami körülveszi, nem hozzáférhető. A kő „van – de létéhez hozzátartozik az azokhoz a létezőkhöz való hozzáférés hiánya, amelyek között létmódjának (meglét) megfelelően van" (Heidegger 2004: 253). A hozzáférés hiánya olyan létezőkre vonatkozik, „[amelyek] között e létmód vonatkozó létezője előfordul", a kő ugyanis csak számunkra van. Azok a létezők, amelyek a térben körülveszik, a mi világunk elemei, dolgok, amelyekbe belebotlunk. A világ nem meglévő dolgok összessége, hanem hozzáférhetőség abban az értelemben, hogy benne a dolgokhoz dolgokként, a létezőkhöz létezőkként férünk hozzá. A kő tehát világ nélküli, egyszerűen előfordul abban a világban, amelyhez mi férünk hozzá, a gyík – az állat – azonban aktívan keresi a követ a napozáshoz. „Ezek szerint állat és ember különbsége mégiscsak kvantitatív különbség lenne?" – teszi fel Vajda a kérdést, természetesen rögtön meg is válaszolva: „ez ellen Heidegger a leghatározottabban tiltakozik" (Vajda 2005: 386).[20]

[18] Az ember nem létezőként, hanem létmódjában kitüntetett. Nem lehet animal rationale, mivel – mint ember – az a létező, amelyben a létezők, mint létezők feltárulnak, s nem pusztán egy osztálya azoknak a létezőknek, amelyek a világban útjába kerülnek. „A homo humanus humanitását mindig a természet, a történelem, a világ, a létalap, azaz az egészében vett létező egy már rögzített értelmezésére tekintettel határozzák meg" – írja Heidegger a humanizmus-levélben (Heidegger 2003: 300). A humanizmussal szükségképpen összekapcsolódó metafizika nem gondolja el a létet, s így az ember lényegét véti el (Heidegger 2003: 307).

[19] Azt a kérdést, hogy „mi" az állat, nem teszi fel, ahogy még Vajda sem.

[20] Az ember és az állat közötti különbség régi, kvantitatív és kvalitatív jellegéről szóló vita a darwini elmélet nyomán éleződött ki. Az élőlények nagy láncolatának eszméjében az egyes élőlények elkülönülve sort alkotnak egy isteni eredetű, statikus hierarchiában. A darwini eszme a korábbi vertikális sort egy olyan fa képével váltotta fel, ahol a fajok között nincs éles határ, illetve az ember is közös ősökkel rendelkezik az állatvilág tagjaival.

A tradícióhoz kötődő Heidegger számára magától értetődő követelményként merül fel, hogy éles határt húzzon ember és más nem-emberi élőlények közé. Vajda ezzel kapcsolatban – Heideggert posztmodern nézőpontból értelmezve így érvel: „[...] mi európai emberek mindannyian pontosan tudjuk, hogy az állat nekünk nem ember." Egyértelmű számára, hogy az ember-állat dichotómia kulturális eredetű, azonban úgy gondolja, hogy ennek a „vége", ha lesz egyáltalán, beláthatatlanul messze van.[21]

> „A baj az, hogy a tradíciók ilyen leküzdhetetlen magátólértetődőségei nem ignorálhatók a filozófiában. [...] Cáfolat helyett destruálnunk (dekonstruálnunk) kell: meg kell mutatnunk meggyőződéseink gyökereit, fel kell mutatnunk a kezdetet, ahol mindez még nem evidencia volt, hanem kérdés és felfedezés" (Vajda 2005: 369).[22]

A határ éles meghúzását (bár Heidegger estében sokkal inkább szakadékról van szó) mindenekelőtt az teszi szükségessé, hogy a jelenvalólét létmódjának lényegét alkotja viszonya a léthez. „[...] A létező léte az, amelynek megértése által létrejön egy olyan tapasztalati játéktér, amelyen belül a létezővel való találkozás megtörténhet" (Schwendtner 2008: 94). Heideggernél az ontológiai differencia csak a jelenvalólétben tárul fel, mi több, ahogy Vajda fogalmaz, „nagy selma ez a lét, hiszen végül is nem arról van szó, hogy mi láthassuk őt, hanem hogy ő láthassa önmagát a mi látásunk tükrében" (Vajda 2005: 366). Így akár úgy is fogalmazhatunk, hogy a kvalitatív különbség heideggeri radikalizálásával az antropológiai differenciát az ontológiai differenciára lehet visszavezetni.

*A metafizika alapfogalmai*ban az állatnak ugyan van valamilyen viszonya környezetéhez, azonban ahhoz nem képes világként viszonyulni (Heidegger 2004: 253). Láttuk, hogy Heidegger számára csak az ember az a létező, aki jelenvalólétként van, saját létéhez, illetve a létezőhöz mint létezőhöz viszonyul. Ez a viszonyulás olyan szerkezetet mutat, amely Heidegger számára magától értetődően

[21] „S ha egyszer kezdjük másképpen látni? Akkor persze másképpen látunk. De a filozófia csak annyit tehet, hogy megnyit erre a – ki tudja miért – esetleg majd bekövetkező beállítódásváltásra" Vajda (2005: 370).

[22] Vajda ezen a ponton írásának talán legérzékenyebb témájú problémafelvetéséhez érkezik. Lábjegyzetében is úgy hivatkozik rá, hogy a „leglényegesebb", amelyet itt lábjegyzetben kell elmondania. „Mióta látjuk a feketét is embernek? Mióta tudjuk, látjuk úgy, hogy a különbség csak külsődlegességeket érint. S miért vannak még mindig rasszisták, akik viszont a leghatározottabban minőségi különbséget tételeznek? Derrida azt hiszi, hogy Heideggernél csakis erről van szó. A biologizmus, a rasszizmus leküzdéséről. Megeshet. A mondat – »Minden állat és minden állatfaj ugyanolyan tökéletes mint a többiek.« – talán ezt igazolja" (Vajda 2005: 370).

emberi: az ember világképző. Az állat így nem képes megragadni más létezőket mint olyanokat, s így világa sem lehet, hiszen a világ lényegéhez éppen ez a „mint-struktúra" elválaszthatatlanul hozzátartozik.

Ha az emberi létmegértés a tulajdonképpeni viszonyulás a léthez, és az állat ki van zárva a létező megnyílásából, akkor a nem emberi „élő-lény" [Lebe-Wesen] a legnehezebben elgondolható (Heidegger 2003: 303). „[E]gyrészt bizonyos módon a legközvetlenebbül rokon velünk, másrészt mégis szakadék választja el ek-szisztens lényegünktől" – írja a 1946-ban (Heidegger 2003: 303). Mindaz, amit emberi létünkkel kapcsolatban állítunk, ugyanabban az értelemben nem alkalmazható nem-emberi létezőkre. De akkor „hogyan viszonyul az állat valamihez, amiben ő benne van [a világhoz], de ami ugyanakkor csak nekünk van?" – fogalmazza meg a heideggeri dilemmát Vajda (Vajda 2005: 368).

Az állat „szegényes" világának megértéséhez Vajda az „Umring"-re helyezi a hangsúlyt: „Az állati viselkedés *(Benehmen* szemben az emberi *Verhalten*nel) azon alapszik, hogy az állatot a környezetében előforduló bizonyos tényezők (táplálék, zsákmány, veszélyforrás stb.) fogva tartják (Benommenheit), ezekből adódik körülfogó, környező gyűrűje (Umring), amelyhez tartozó létezőkre ösztönei felszabadulnak a gátlás alól (Enthemmung). [...]. Mondhatjuk úgy, hogy ez az Umring az ő – szegényes világa (?)" (Vajda 2005: 371). Ettől az Umringtől az állat nem képes távolságot tartani, „az Umringjébe tartozó felszabadítja az állat ösztöneit, az állat nem tud megálljt parancsolni magának" (Vajda 2005: 371). Az állat viszonya ehhez a környező gyűrűhöz a heideggeri kontextusban egy olyan hozzáférés, amely nem teszi lehetővé a távolságtartást, vagyis egy „mint"-struktúra érvényesülését. Ez ugyanis „távolságtartás attól, ami köt bennünket", illetve ezzel függ össze a világ kivetülésjellege: lehetőségek rejlenek benne, mivel, amennyiben egy létező *mint* valami, illetve a létező *mint* létező lepleződik le számunkra, annyiban van alternatívája.

*A metafizika alapfogalmai*ban ugyanakkor az állatnak is birtokában van a „valamihez való hozzáférhetőség", s ez a valami világ, csak éppen „nem ugyanolyan fajtájú, mint az emberé, nem az ember világának egy fokozata" (Vajda 2005: 368; Heidegger 2004: 256). Különös ellentmondásra bukkanunk. Ha az állat világa gyökeresen más, idegen, mi alapján és milyen értelemben mondhatjuk, hogy az állat benne szegény lenne. A *Lét és Idő* szellemében ez lenne a metafizikai beállítódásunk, *A metafizika alapfogalmai*ban azonban felmerül a kérdés, hogy ez vajon az állatba való belehelyezkedésünk egy képességén nyugszik-e (Vajda 2005: 370). A kérdés tehát: bele tudunk-e helyezkedni az állatba? Képesek vagyunk-e rá? Ha mi tudjuk követni az állatot, akkor ezzel az állat Umwelt-jének (vagy szegényes világának) része a mi világunk egy töredéke. Ha azonban az állat világa, Umweltje gyökeresen más, különböző, akkor magától értetődő, hogy a belehelyezkedés nem vagy alapvetően más értelemben lehetséges és nyilvánvaló problémává válik.[23]

A belehelyezkedés lehetőségének tárgyalása kifejezetten homályos Heideggernél, és gyökeresen eltérő értelmezésekhez ad alapot. Vajda, jóindulatúan, Heidegger válaszát úgy értelmezi: igen. „Abban az értelemben, ahogy a másik emberbe belehelyezettek vagyunk, talán nem tudunk belehelyezkedni az állatba, de tudunk együtt menni vele" (Vajda 2005: 370).

A kérdést, hogy bele tudunk-e helyezkedni az állatba, Heidegger egyenértékűnek tekinti azzal, hogy „sikerül-e az állatot követnünk azon a módon, ahogyan hall és lát, ahogy zsákmányát megtámadja, és kitér ellenségei elől, ahogy fészkét építi és effélék" (Heidegger 2003: 259). Ez a követés [Mitgang] az állat világához való hozzáférését [Zugang] és azzal való bánásmódját [Umgang] illeti, mint a belehelyezkedés lehetőségének szféráját. A követésben azonban „nem úgy teszünk, mintha a másik létező lennénk, hanem mi magunk éppen mi magunk vagyunk, és így teremtjük meg a lehetőségét a követésnek" (Heidegger 2004: 258). Az ember jelenvalóléte ugyanis „azt jelenti [...] egyebek mellett, hogy belehelyezkedve lenni más emberekbe [...]) együttlét másokkal, mégpedig a jelenvalólét módján" (Heidegger 2004: 261). Ember az embertől nincs elválasztva (Heidegger 2004: 264). Az ember eleve a másokkal való együttlét módján ember – ami azt sugallja, hogy a nem-emberrel való együttlét kizárt.

A belehelyezkedés *lehetősége* így egészen mást jelent az állat és az ember esetében. Az állatba való belehelyezkedés (ellentétben a kővel) ugyan *lehetséges*, ennek tényleges megvalósítása azonban *kérdéses* (Heidegger 2004: 263). De mit jelenthet egy olyan lehetőség, amelynek megvalósítása kérdéses? Vajon gyakorlati, technikai akadályokra gondol Heidegger, vagy még ő maga nem döntötte el, hogy ez a belehelyezkedés lehetséges-e? Értelmezésünk azonban nem tét nélküli. „Az állat felől fogalmazva: mi az az állatban, ami az ember belehelyezkedését lehetővé teszi és megköveteli, és ami mindazonáltal mégis megakadályozza, hogy az ember kövesse az állatot? Mi az állat részéről a *belehelyezkedés megengedésének képessége* és a *követés megakadályozásának szükségessége?* Mi ez a *birtoklás* és mégis *nem-birtoklás?*" (Heidegger 2004: 267, kiemelések az eredetiben).

Mivel az állat „önmagán mutatja be a belehelyezkedés lehetőségének egy szféráját", illetve, „ő maga ez a szféra", továbbá az ember jelenvalólétéhez már hozzátartozik a belehelyezkedés képessége, így utóbbi „bizonyos módon az állatba van belehelyezve" (Heidegger 2004: 268). Az állat szférája azonban „bármiféle követést megtagad" (uo.), mivel nem „birtokolja azt, amit világnak nevezünk".

[23] Azt a lehetőséget, hogy az állat is követhet minket, Heidegger eleve nem veszi számításba.

Rendelkezik „a belehelyezkedés [...][24] lehetőségével, azzal ugyanakkor nem, ami lehetővé tesz egy belehelyezkedést, abban az értelemben, ahogy az egy ember esetében egy másik emberrel szemben megtörténik" (uo.).

Heidegger számára a követés lehetősége másodlagos. Ami igazán fontos, az a belehelyezkedés lehetőségének egy mélyebb, ontológiai értelemben vett potencialitása, annak tényleges megvalósítása nélkül, az állat kábultsága ugyanis érvében világ, a létező megnyílásának megvilágításához szükséges „háttér".[25]

Tanulmánya végén Vajda felteszi a kérdést, hogy miért ír Heidegger egyáltalán szegényes világról, miért nem marad meg Heidegger annál, hogy az embernek világa (mint-struktúra), az állatnak pedig környezete, környező-gyűrűje van, amelyhez elemei fogva tartják. Azt gyanítja, hogy emögött a később feltűnés nélkül újra bevezetett fogalom, a „szellem" áll. „A világ mindig szellemi világ. Az állatnak nincsen világa, környezete sem" (Heidegger 1995: 23, idézi Vajda 2005: 371). Míg *A Metafizika alapfogalmaiban* helyenként azt sugallja, hogy a „más" nem „alacsonyabbrendű", sőt, esetleg „a nyitottság olyan gazdagságával rendelkezik, melyet az emberi világ talán nem is ismer" (Heidegger 2004: 50; Vajda 2005: 372.), a szellem fogalmának újrabevezetése – Derrida szerint – az antropocentrikus humanista hagyományhoz való ragaszkodásra utalhat.[26] „Ha a világ szellemi világ, s világunk csak nekünk, embereknek van, akkor mégis csak mi állunk a hierarchia csúcsán – potenciálisan legalábbis" (Vajda 2005: 371–372).

Azok a szövegek, amelyek Heidegger késői korszakáig az állat szellemével való eredménytelen birkózását dokumentálják, a kétezres években a kontinentális gondolkodásban is teret hódító állatfilozófia kulcsfontosságú forrásaivá váltak. Ez a fordulat elsősorban Derridának köszönhető, aki a nyolcvanas és kilencvenes években több írásában is kritikával illette Heidegger megközelítését.[27] Kiemelkedő fontosságú írásában, nem csupán kritikával illeti az állat és ember közti etikai distinkció nyugati hagyományát, és azt a módot, ahogy az az állat fogalmát, nyelv és tudat nélküli lényként, megkonstruálja, hanem az állat fogalmának magának a legitimitását kérdőjelezi meg. Az állati szubjektivitás és sebezhetőség elemi felismerhetőségéből kiindulva sürget egy inkluzív, a nem-emberi tekintetet is számba vevő etikai diskurzust. Derridának erről az írásáról

[24] A „belehelyezkedés ezen [ti. a lehetséges belehelyezkedés egy szférájának értelmében vett] lehetőségével".

[25] Érvelésében az állati létmódot az unalom fenoménjéhez kapcsolva világítsa meg az emberi lényegét.

[26] „[...] Derrida a „szellem" fogalmának idézőjel nélküli újra-megengedésében látja Heidegger ki nem mondott ragaszkodását a humanista hagyományhoz" (Vajda 2005: 370).

[27] Ide tartozik említett írása is, amelynek már első szakaszában leszögezi, hogy amit kimutatni kíván, az az, hogy „ami a Geist heideggeri invokációjában kérdezetlen marad, több erőszakos fordulatnál: az erő ez, a maga legrendkívülibb megnyilvánulásában" (Derrida 1995: 11–12).

Darida Veronika írt a *Magyar Filozófiai Szemle* tematikus számában,[28] majd e sorok írásának évében jelent meg tollából az ember-állat dichotómia politikai konfliktusként való értelmezésének fordítása, *A nyitott. Az állat és az ember* Giorgio Agambentől, természetesen – ahogy a cím is sugallja – a legjelentősebb fejezeteket Heidegger írásainak szentelve (Agamben 2024).

Magyarul 2017-ben Lányi András *Miért nem éhes a Dasein Heideggernél?* című írásában teszi fel azt a kérdést, hogy miért azonosítja Heidegger a jelenvalólétet, a kérdező „mi" -jét az emberrel (Lányi 2018). Az irodalomtudomány felől, de hasonló tematikával érinti Heideggert Balogh Gergő cikke is Kosztolányi Dezső kutyája kapcsán (Balogh 2018). Legutóbb pedig Valastyán Tamás foglalkozott a témával, már írása címével is kapcsolódva Vajdához: *„Mi az, hogy cicafarok?" Dilemmák az emberi és nem-emberi fajok kapcsolatáról Martin Heidegger és Peter Sloterdijk „vitája" apropóján.*[29] Ez az írás a *Magyar Filozófiai Szemle Élet és Környezet* tematikájú számában jelent meg. Ugyanebben a számban publikálja Nemes László, Kertész Gergellyel *Az organizmus a bioetikában: filozófiai és tudományos megfontolások* című tanulmányát (Nemes–Kertész 2021). Nemes László szintén régóta foglalkozik a bioetikai és környezeti etikai kérdések mellett az ember-állat kapcsolatok etikájával, számos tanulmánya jelent meg a témában (Nemes 2023b: 6–16). Az állat mint saját jogán is filozófiai probléma a második évezred második évtizedében Magyarországon is kezd szélesebb körben érdekessé válni, egyrészt ahogy a human/animal studies vagy a poszthumanista[30] megközelítésmódok párhuzamosan kapcsolódó kritikai elméletekkel együtt formálják a gondolkodást, másrészt ahogy a természettudományokban, és elsősorban az etológiában egyre elterjedtebb – noha még mindig kisebbséget alkotó – a felfogás, amely elveti az antropocentrizmust, és közösséget talál nem emberi állatokkal. Már hivatkoztam Horváth Márk, Lovász Ádám és Nemes Z. Márió könyvére 2019-ben megjelent könyvére. *A poszthumanizmus változatai. Ember, embertelen és ember utáni.* külön fejezetet szentel az *animal studies* irányzatainak. Széplaky

[28] Darida Veronika 2016. A *Magyar Filozófiai Szemle Állati természet* témájának szentelt kötetének előszavát Schmal Dániel (2016) írta *Az állat mint filozófiai probléma* címmel. A lapszám tanulmányaiban az állat és az „élet" problematikája többnyire a felvilágosodás korának gondolkodásának kontextusában vizsgált.

[29] Valastyán írásának kiindulópontja elsősorban az ember és társállatai kapcsolata: „Heidegger és Sloterdijk „vitájából" szeretném megérteni az ember és az állat együttlakozásának bizalmi dimenzióját [...] hogy miképpen vagyunk képesek – képesek vagyunk-e egyáltalán mi, emberek, litotizálni önhitt-fennhéjázó természetünket, sui generis az állattól (vagy más nem-emberi lényektől) érkező impulzusok révén" (Valastyán 2021: 92). Egy ebben az írásában Sloterdijktől felidézett gondolat különösen kapcsolódik jelen tanulmány mondanivalójához: „a filozófusok értetlenek, de legalábbis leplezett vagy kevésbé leplezett zavaruknak adnak hangot, ha meg kell valamiképpen nyilvánulni az állattal vagy más nem-emberi létezővel kapcsolatban" (uo.).

[30] Nem tévesztendő össze a kifejezetten antropocentrikus transzhumanizmussal.

Gerda több írásában foglalkozik a poszt-antropocentrikus filozófiákkal, a nem emberi lények reprezentációjával a kultúrában. *Oktalan állat. Miben több az állat az embernél* címmel megjelent tanulmánya az áldozati kultúrával foglalkozó kötetében is megjelent.[31]

A témához kapcsolódóan Marosán Bence Péter külföldi folyóiratokban megjelent fenomenológiai tanulmányai az állati, illetve a szélsőségesen egyszerű, minimális tudat (például a rovarok, puhatestűek) kérdéséről különösen jelentősek (Marosán 2020; 2022; 2023).

Végül, a kétezres évek harmadik évtizedére Magyarországon is egyre nagyobb figyelmet kapnak a társállatok és az emberi-állati társadalmak (Nemes 2023a). Csonka Liberta a kutyához fűződő különleges kapcsolatunk filozófiáját tréfásan-komolyan kutyizmusnak nevezi (Csonka, Berta 2022; 2023b). A néhány éve a Debreceni Egyetemen működő *Antrozoológiai kutatócsoport* keretében Lovas Kiss Antal és László Borbála szervezésével 2024-ben már a harmadik nemzetközi, interdiszciplináris konferenciáját rendezte az ember–állat kapcsolat kérdéskörében, ahol külön szekciót képeznek a filozófiai megközelítésű előadások.[32] A konferencia első kötetében Csonka Liberta, Nemes László és jelen sorok írójának előadásából készült filozófiai tanulmányok is helyet kaptak (Csonka 2023; Nemes 2023; Torma 2023). A második és harmadik konferencián az ember–állat-kérdés eszmetörténeti vonatkozásai mellett esztétikai és etikai kérdések is szerepeltek (Lovas Kiss László, 2024). Legutóbb 2025 februárjában Szegeden Tari Gergely bioetikus a HUN-REN BTK Filozófiai Intézet MTA Lendület Értékek és Tudomány Kutatócsoportjával és a Szegedi Tudományegyetem Szent-Györgyi Albert Orvostudományi Kar Magatartástudományi Intézetével szervezett konferenciát *Állat-ember interakciók etikai kérdései* címmel (Tari 2025).

Az áttekintés – bár törekedtem rá – nem lehet teljes, de e tanulmány fő célja a Vajda Misu emléke előtti tisztelgés mellett leginkább a figyelem felhívása egy sokáig elhanyagolt filozófiai-etikai kérdésre, továbbá a jelenünkben végre talán Magyarországon is kibontakozó új szakterületre.

[31] Széplaky 2023a: 175–207, valamint a témához szorosan kapcsolódik a növényi létmóddal foglalkozó írása is: Széplaky 2023b: 250–324.

[32] „Antrozoológiai kutatócsoport" *Debreceni Egyetem, Gyermeknevelési és Gyógypedagógiai Kar*, 2025.04.04., forrás: https://gygyk.unideb.hu/antrozoologiai-kutatocsoport.

Irodalom

Agamben, Giorgio (2003): *The Open: Man and Animal.* Fordítota Kevin Attell. Stanford University Press, Stanford. DOI: https://doi.org/10.1515/9780804767064.

Agamben, Giorgio (2024): *A nyitott. Az állat és az ember.* Fordította Darida Veronika. Kijárat Kiadó, Budapest.

Balogh Gergő (2018): „Identitás és differencia között: Állat az irodalomban: Kosztolányi Dezső kutyája." *Studia Litteraria*, 57. (1–2). DOI: https://doi.org/10.37415/studia/2018/57/3968

Calarco, Matthew (2004): Heidegger's Zoontology. In Uő – Atterton, Peter (szerk.): *Animal philosophy: Essential readings in continental thought.* Continuum, New York.

Calarco, Matthew (2008): *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida.* Columbia University Press, New York

Csonka Liberta (2022): „Akutyalipszis most: a Covid-19 és a kutyizmus." *Kultúratudományi Szemle*, 2022/1, 81–82. DOI: https://doi.org/10.15170/KSZ.2021.03.03.09

Csonka, Liberta (2023): Milyen lehet olyan embernek lenni, aki kutyának képzeli magát? A XXI. századi kutyatartás mint az emberi szabadság egyik megnyilvánulási formája. In Lovas Kiss Antal – László Borbála (szerk.): *Az ember–állat kapcsolat perspektívái II. [Perspectives of the human-animal relationship II.].* Debreceni Egyetem, Debrecen.

Darida Veronika (2016): „Az állat tekintete." *Magyar Filozófiai Szemle*, 60(3), 96–105.

DeGrazia, David (2004): *Az állatok jogai.* Fordította: Dr. Rácz Zoltánné. Magyar Világ Kiadó, Budapest.

Derrida, Jacques (1995): *A szellemről. Heidegger és a kérdés.* Fordította Angyalosy Gergely – Babarczy Eszter. Osiris, Budapest.

Derrida, Jacques – Wills, David (2002): „The Animal That Therefore I Am (More to Follow)." Fordította David Wills. *Critical Inquiry* 28(2), 369–418. DOI: https://doi.org/10.1086/449046

Endreffy Zoltán (1999): *„hogy művelje és őrizze..."* Liget Műhely Alapítvány, Budapest.

Heidegger, Martin (1995): *Bevezetés a metafizikába.* Fordította Vajda Mihály. Ikon Kiadó, Budapest.

Heidegger, Martin (2003): „Levél a »Humanizmusról«" Fordította Bacsó Béla. In Uő: *Útjelzők.* Osiris, Budapest, 293–334.

Heidegger, Martin (2004): *A metafizika alapfogalmai. Világ – végesség – magány.* Fordította Arady László – Olay Csaba. Osiris, Budapest.

Heidegger, Martin (2009): *Mit hívunk gondolkodásnak?* Fordította Vajda Mihály. Gond-Cura Alapítvány, Budapest.

Horváth Márk – Lovász Ádám – Nemes Z. Márió (2019): *A poszthumanizmus változatai. Ember, embertelen és ember utáni.* Prae, Budakeszi, 99.

Jávor Benedek (2010): Állatvédelem (Jegyzetek). In Nyéki Kálmán (szerk.): *Bioetika és Környezeti Etika. II.* Család, Ifjúság és Bioetika Intézet Alapítvány, Budapest.

Lányi András (2018): „Miért nem éhes a Dasein Heideggernél? Heidegger és a mélyökológiai mozgalom." *Korunk*, 2018/1.

Marosán Bence (2020): „Husserl and the Problem of Animal." *Babel Journal of Philoshopy*, 2020/6, 2020. november 23.
Marosán Bence (2022): „Husserl on Minimal Mind and the Origins of Consciousness in the Natural World." *Husserl Studies*, 38. évf., 107–127. DOI: https://doi.org/10.1007/s10743-021-09299-6
Marosán Bence (2023): „The genesis of the minimal mind: elements of a phenomenological and functional account." *Phenomenology And The Cognitive Sciences*, 2023/12. DOI: https://doi.org/10.1007/s11097-023-09946-7
Moltmann, Jürgen (1991): „Az ember, az emberiség és a Föld joga." *Világosság*, 31. évf., 8–9, 35–643.
Morris, Desmond (1995): *Az állati jogok szerződése*. Fordította Szappanos Gábor. Európa Könyvkiadó, Budapest.
Nemes László – Kertész Gergely (2021): „Az organizmus a bioetikában: filozófiai és tudományos megfontolások." *Magyar Filozófiai Szemle*, 65. évf., 11–31.
Nemes László (2023a): „A társállat halála. Gondolatok Beregi Tamás *Egyszer egy kutya* című regényéről." *Kharón. Thanatológiai Szemle*, 27. évf., 1–11.
Nemes László (2023b): Az élet értelméről: az állati narrativák etikája. In Lovas Kiss Antal (szerk.): Tanulmányok az ember és állat kapcsolat értelmezéséhez I. Debreceni Egyetem, Antrozoológiai kutatócsoport, Debrecen, 6–16. Antrozoológiai könyvek I.
Scheler, Max (1995): *Az ember helye a kozmoszban. Tanulmányok*. Osiris, Budapest.
Schmal Dániel (2016): „Az állat mint filozófiai probléma." *Magyar Filozófiai Szemle*, 60(3), 5–8.
Schwendtner Tibor (2008): *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. L'Harmattan, Budapest. Dasein Könyvek.
Singer, Peter (2019): *Az állatok felszabadítása*. Oriold és Tsa., Budapest.
Széplaky Gerda (2023a): Sem Isten, sem állat. Fejezetek az áldozati kultúra dekonstrukciójából. In Uő: *Sem Isten, sem állat. Fejezetek az áldozati kultúra dekonstrukciójából*. Prae, Budapest, 175–207.
Széplaky Gerda (2023b): Az édenkert mint radikális közösség. Növényi létmód és nem-emberi etika. In Uő: *Sem Isten, sem állat. Fejezetek az áldozati kultúra dekonstrukciójából*. Prae Kiadó, Budapest, 250–324.
Vajda Mihály (2005): Heidegger és az állat kísértete. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*. LHarmattan, Budapest, 363–372. Ökoetika. (Első megjelenés: *Nem az örökkévalóságnak*. Osiris – Gond, Budapest, 1996.)
Valastyán Tamás (2021): „»Mi az, hogy cicafarok?« Dilemmák az emberi és nem-emberi fajok kapcsolatáról Martin Heidegger és Peter Sloterdijk »vitája« apropóján." *Magyar Filozófiai Szemle*, 2021/03, 91–106.
Wright, Robert (1991): „Az állatok is emberek?" *Világosság*, 31. évf., 8–9, 644–651.

Komorjai László

A világ végtelenje

Tengelyi László kései metafizikája

Utolsó, Welt und Unendlichkeit[1] *című művében Tengelyi László látszólag egy egészen új témával kezd el foglalkozni: egy olyan úgynevezett fenomenológiai metafizikát igyekszik kidolgozni, melynek középpontjában nem a lét, hanem a létezők összességeként felfogott világ problémája áll. Úgy tűnhet, ezzel eltávolodik a korábbi érdeklődését meghatározó alapproblémától, amelyet a „sors", az „elbeszélés", az „értelemképződés" vagy a „kifejezés" szavak határoltak körül. Ezeket az köti össze egymással, hogy egy folyamatra, nevezetesen a képződésre és végső soron – az hiszem – a keletkezésre* utalnak.

Valójában azonban Tengelyi új elképzelése, amelyet ő az *esetleges fakticitás* metafizikájaként jellemez, maga is a *keletkezés* speciális változatát állítja középpontba, s e metafizikát olyan úgynevezett *őstények* segítségével definiálja, amelyek egyike éppen a világ. A keletkezés szóban forgó változatát a „megjelenés eseményével" azonosítja, és világossá teszi, hogy „csak akkor ragadhatjuk meg az esetleges fakticitás husserli metafizikájának tulajdonképpeni értelmét, ha nyilvánvalóvá válik számunkra, hogy a megjelenés maga is őstény".[2] Mi több, a megjelenés eseménystruktúrája meghatározza az összes többi őstényt,[3] és így

[1] Tengelyi 2014b.
[2] Tengelyi 2017: 37. Ahol csak lehetséges, a *Welt und Unendlichkeit* helyett, az ennek bizonyos részleteit magyarul tartalmazó, később megjelent *Őstények és világvázlatok* című kötetre fogok hivatkozni.
[3] Tengelyi összesen ötféle őstényt különböztet meg. Ez a szám nem véletlenszerű, hanem az „őstények ősténye", a *megjelenés*, illetve, ahogyan Tengelyi korábban hívja, a *kifejezés* eseményének sajátos struktúrája határozza meg. Ezen valamint az én és a világ fogalmán kívül őstény még a történelem, illetve a *történetiség* és a társzubjektum, vagyis a „másik" is. Ezek közül négy – az én, a világ, a történelem és a másik – Tengelyi fenomenológiai metafizikájában a hagyományos, speciális metafizika három alapfogalmát, a lélek, a világ és Isten fogalmait váltja fel. A harmadik említett „őstényt [...] az első ízben Ludwig Landgrebe által kiemelt *történetiség*" fogalmát „már Husserl [...] is összekapcsolta a *teleológia és Isten* eszméjével" (Tengelyi 2017: 30). A *történetiség* fogalma első lépésben úgy kapcsolódik a többi fogalom által meghatározott struktúrához, hogy a *világ* és a vele korrelatív *én* csak kifejezés-események során keresztül nyernek értelmet, s e tény óhatatlanul az *időbeliség* egy speciális változatához kapcsolja e fogalmakat. A történetiség az időbeliség e sajátos formáját jelöli. Az én mindig történetileg „fejezi ki" a világot. Tengelyi felfogásában a történelemnek egyetlen szakasza sem egyszer s mindenkorra rögzíthető, elmondható történet: látni fogjuk, hogy ami történetileg létezik, az még „önazonossággal", vagyis az elmondott történetek egységével sem rendelkezik, hanem – a többi őstényhez hasonlóan – „önfenntartással" jellemezhető. Ami a negyedik speciális őstényt, a *társszubjektum*ot, vagyis a másik ember fogalmát illeti, ez áthatja a másik hármat. Tengelyi felfogásában az én eleve idegenséget

az új metafizikában a keletkezés fogalma univerzális jelentőséget kap: e fogalom a többi őstény által definiált, *speciális* metafizikának nevezhető elméletet „*metaphysica generalissá* egészíti ki" (uo.).

Tengelyi ezenfelül úgy véli, a keletkezés egyrészt egyike azoknak a fenoméneknek, amelyeknek a Husserli fenomenológia még nem tárta fel a leglényegesebb aspektusait, másrészt, hogy ez nem is csupán egy a hagyományos fenomenológia által elhanyagolt jelenségek közül: belőle kiindulva magának a fenomén fogalmának egy egészen új „normálalakja" határozható meg. A fogalom tisztázása a kibontakozó „új francia fenomenológia" legfőbb feladata.[4]

A körvonalazódó új metafizikában a világ – a többi őstényhez hasonlóan – az *ősesetlegesség* fogalmán keresztül kapcsolódik a megjelenésként értett keletkezés folyamatához. Ami *őseredeti* módon esetleges, arra nem pusztán az igaz, hogy bármely elemében megváltozhat, hanem az is, hogy változása nem tételez fel egy adott lehetőséghorizontot. Az így megjelenő nem egy valamiképpen már adott lehetőséget realizál vagy aktualizál, s így megjelenése ebben a speciális értelemben mindig váratlan: nem jelzi előre semmilyen korábban már adott lehetőség. Ezért azt mondhatjuk, hogy ami így keletkezik, az valami *radikális* értelemben vett újdonságot hoz. Tengelyi elképzelésében az őstények közös jellemzője, hogy ebben a speciális értelemben keletkeznek, illetve változnak.

Emiatt továbbá olyan különleges *fennállás* jellemzi őket, amely nem azonosítható az (ön)azonosság egyetlen már ismert formájával sem. Tengelyi erre az „önfenntartás" terminust használja, ami egyként jellemzi a *speciális* metafizika összes őstényét: a világot, az ént, a történelmet és a társszubjektumot.

hordoz. *Én* és *másik* éppúgy nem különíthető el egymástól, ahogyan *én* és *világ* is összetartozik. Ezen felül az „intencionális egymásba zártság alaptényétől" vagyis a *társszubjektum* fogalmától a *történetiség* sem választható el, sőt, „egyenesen interszubjektív közösségformákat tételez fel" (uo.). A társszubjektumot, vagyis azt a tényt, hogy „minden én intencionáliasan magában hordozza a többieket", már Husserl „*a* »metafizikai« őstényként" írja le, amivel Tengelyi szerint „feltehetőleg arra utal, hogy ez a tény adja meg azt a keretet, amelyen belül minden további őstény helyet kaphat" (29). Tengelyi Husserlt idézi: „nem csupán én nem vagyok *solus ipse*, hanem *semmilyen* elgondolható abszolútum nem lehet *solus ipse* [...]" (uo.). Tengelyi fenomenológiai metafizikájában tehát *valamennyi* – a hagyományos *metaphysica specialis* három fogalma helyére lépő – *őstény* magában foglalja a *társszubjektumot*, vagyis mindhárom fogalom feltételezi „az egymás számára valóságnak mint intencionális egymásba zártságnak eme bensőségét" (uo.). Tengelyi azonban nem csupán ennyiben kívánja módosítani a hagyományos értelemben vett *metaphysica specialis* szerkezetét, hanem azt is hozzáfűzi, hogy a (speciális) fenomenológiai metafizika „nem pusztán négy őstényt foglal magába", hanem „négy csoportra osztja az őstényeket" (30–31). Valójában az őstények egy struktúrát határoznak meg, és minden egyéb „jelölt", amely az őstény státuszra igényt tarthatna, besorolható ebbe az ötödik őstény, tehát a kifejezés-esemény által meghatározott struktúrába, illetve a benne szerephez jutó „csoportok" egyikébe.

[4] Annak történetét, hogy miként dolgozta ki az úgynevezett „új francia fenomenológia" a fenoménfogalom fent említett új „normálalakját", Tengelyi a Hans-Dieter Gondekkel közösen írt *Neue Phänomenologie in Frankreich* című műben vázolja fel (Tengelyi 2011). Ennek rövidebb összefoglalását lásd Tengelyi 2017, VII. fejezet, *Új fenomenológia Franciaországban*, 159–202.

A magukat ily módon fenntartó létezőktől végső soron nem csupán a szubsztanciális azonosság minden formáját, de tulajdonképpen még a narratív identitás elmélete által használt „önmagaságot" (az úgynevezett *ipseitást*) is elvitatja. Az őstények úgy képesek fennállni és változásaik során önmagukat fenntartani, hogy közben még „önazonosságukat" sem feltétlenül őrzik meg: az „őseredeti értelemben" vett esetlegességgel e sajátos és különleges létmód is együtt jár.[5]

Végül pedig Tengelyi elképzelésében a világ fogalmát az ősesetlegesség és az ezzel összefüggő különleges keletkezés és „fennállásmód" miatt egy speciális értelemben vett *nyitottság* is jellemzi[6]. Azt gondolhatnánk, éppen ez a sajátosság az, ami összeköttetést teremt a világ és a *Welt und Unendlichkeit* másik címadó fogalma, a *végtelen* között: az utóbbi fogalom egy változata – nevezetesen a *potenciális* végtelen – ugyanis éppen egy folyamatosan újabb elemek felé előrehaladó, utolsó elemmel nem rendelkező, mindig tovább folytatható, *soha le nem zárható* és ebben az értelemben *nyitott* folyamatot vagy sokaságot jelöl.

Ezt az értelmezést azonban azonnal kérdésessé teszi az a tény, hogy Tengelyi a világ végtelenjét Georg Cantor gondolataiból kiindulva próbálja értelmezni, aki kifejezetten az *aktuális végtelen* fogalmának rehabilitálására törekedett, s a fogalom *potenciális* változatát nem tekintette „tulajdonképpeni" vagy „valódi" fogalomnak.[7] Egy *potenciálisan* végtelen sokaságot ugyanis az jellemez, hogy ugyan bármeddig, tehát akár a „végtelenségig" tovább bővíthető újabb elemekkel, *aktuálisan* azonban mindig *véges marad*. Például, ha a természetes számok egy tetszőlegesen nagy számig terjedő sorát vesszük alapul, e sort mindig tudjuk tovább folytatni, ám bármeddig folytatjuk is, aktuálisan mindig csak egy véges számig jutunk el. Bármelyik ilyen sor *potenciálisan nyitott* a „folytatásra", ám éppen ezért *aktuálisan* mindegyikük véges. Egy *aktuálisan* végtelen sokaság vagy halmaz viszont – pontosabban *bármely* halmaz, ha aktuálisan adott*ként* tekintünk rá – Cantor saját meghatározása szerint mindig egy „kész" egész, s így az előző értelemben nem nyitott: „sokaságon vagy halmazon olyan sokféleséget értek, amelyet képesek vagyunk egy egységként elgondolni, vagyis meghatározott elemeknek olyan összességét, amelyek egy törvény által egy egésszé kapcsolódhatnak össze."[8] Úgy tűnik, ebben az értelemben, bármely aktuálisan adott sokaság (akár véges, akár végtelen), szemben a potenciálisan végtelenként, vagyis *nyitott*ként vett sokaságokkal, leginkább *zártnak* nevezhető. Ha tehát a világ *nyitottságát* Cantor végtelenfogalmára kívánjuk alapozni, akkor valamiképpen fel kell oldanunk e feszültséget.

[5] Lásd pl. Tengelyi 1998: 193. *és* 204–205.
[6] Tengelyi 2014b: 466, 544–548.
[7] Lásd Cantor 1883: 165. / Cantor 1988: 67.
[8] Cantor 1883: 204.

Elsőként azt szeretném megmutatni, hogy ugyan a feloldás számos elemét megtaláljuk a *Welt und Unendlichkeit* nagy záró részében, azonban, azt hiszem, ezek az elemek a műben nem állnak össze egy végső és koherens elképzeléssé. Ez után azt is igyekszem megvilágítani, miként alakítható át Tengelyi elképzelése úgy, hogy egyrészt valóban feltárja a világ speciális végtelenjét, annak *nyitottságát*, másrészt hogy az is kiderüljön, mi a kapcsolat az ily módon átalakított fenomenológiai metafizika és a keletkezés korábbi műveket meghatározó problémája között.

I. A potenciális és az abszolút végtelen

Tengelyi egyik legfontosabb, ám némileg rejtve maradó észrevételéhez elsőként azt érdemes megvizsgálni, hogy mi is pontosan Cantor problémája a potenicális végtelen fogalmával. Ha az erre vonatkozó, előbb már részben ismertetett kritikát közelebbről is szemügyre vesszük, akkor a következőt találjuk: e fogalom a matematikában „elsősorban egy *változó* – vagy minden határon túl növekedő, vagy tetszőleges kicsinységig fogyó, de mindig végesnek maradó – nagyság jelentésében lépett föl. Ezt a végtelenséget nevezem *nem igazi végtelennek*."[9] Az itt felmerülő nehézségnek csupán egyik eleme az a már jelzett probléma, hogy ami potenciálisan végtelen, az aktuálisan mindig véges: a kritika másik összetevője, hogy egy efféle sokaságot *változó*ként kell jellemeznünk. Ahogy Cantor tömören megfogalmazza: a „nem igazi végtelen *változó végesként* mutatkozik meg" (uo.). E második sajátosság egyik, talán első pillantásra nem nyilvánvaló következménye, hogy egy potenciálisan végtelen sokaság mindig lehet egy nála bővebb sokaság *része*. Ha például a szóban forgó összesség növekszik, akkor az eredeti sokaság bizonyos értelemben része lesz annak, amivé válik: a keletkező „átfogóbb" lesz, mint amilyen volt. Ha a korábban már említett, természetes számokból álló halmazok egyikét tarjuk szem előtt, akkor a változás révén a keletkező a kiindulónál eggyel több számot fog tartalmazni, így az eredeti halmaz részhalmaza lesz a keletkezőnek. Ebben az értelemben az, ami potenciálisan végtelen, nem *abszolút*.

Cantor a „változó", vagyis potenciálisan, „nem igazán" végtelen sokaságokkal nem csak az *aktuálisan* végtelen összességeket állítja szembe, hanem azokat is, amelyek *abszolútak*, s így az előbb meghatározott értelemben nem „növelhetőek". Ezek tehát nem lehetnek részei, illetve elemei más, náluk is átfogóbb

[9] Cantor 1883: 165 / Cantor 1988: 67.

sokaságoknak.[10] Már láttuk, hogy Cantor halmaznak pontosan azokat az összességeket nevezi, amelyek felfoghatóak „egyetlen egységként" vagy egészként. Ezen felül úgy véli, hogy „halmazok bármely halmaza [...] szintén halmaz" (84), amiből az is következik, hogy egy halmaz lehet eleme egy még átfogóbb sokaságnak.[11] Ebből adódóan, ha egy sokaság nem lehet eleme egy másiknak, akkor *nem halmaz*. Az abszolút végtelen összességek ezért nem halmazok. Cantor szerint vannak ilyenek:

> „egy sokaság ugyanis felépülhet úgy, hogy *elemei »együttlétezésének« feltevése* ellentmondáshoz vezet, s így e sokaságot lehetetlen egységként, »egyetlen befejezett dologként« felfogni. Az ilyen sokaságokat nevezem *abszolút végtelen* vagy *inkonzisztens* sokaságoknak. [...] Ha viszont egy sokaság elemeinek összessége ellentmondás nélkül »együttlétezőként« gondolható el, tehát ha »egyetlen dologgá« való összefogásuk lehetséges, akkor ezt *konzisztens sokaságnak* vagy »halmaznak« nevezem."[12]

Látszólag az *abszolút* végtelen sokaságokkal hasonló a probléma, mint a *potenciálisan* végtelenekkel, nevezetesen: ezek sem foghatóak fel *befejezett*, vagyis *kész* dologként. Cantor azonban világossá teszi, hogy – szemben a változó, s így csak potenciálisan végtelen összességekkel – e sokaságok elemeit *nem azért* nem tudjuk „együttlétezőként" megragadni, mert még változhatnak, vagyis mert *aktuálisan* még nem áll minden elemük a „rendelkezésünkre", s így bizonyos elemei „csak *potenciálisan*" lennének jelen, hanem azért, mert aktuálisan adott elemeiket *nem tudjuk „összefogni"*: túl sokan vannak. Éppen *ezért* végtelenek *abszolút* módon. Minden elemük „aktuálisan jelen van", ám számosságuk „átfoghatatlan" vagy „felmérhetetlen". A számunkra lényeges megkülönböztetés tehát nem az aktuális és a potenciális között húzódik, hanem az *aktuálisan adott sokaságokon belül* különít el két típust. Az aktuálisan, ám nem abszolút módon végtelen sokaságokat Cantor *transzfinit* végtelennek nevezi. Miután meghatározza a

[10] A halmazelméletben a „része" és az „eleme" természetesen két különböző reláció, de a jelen írás mondanivalója szempontjából ez az amúgy fontos különbség nem lesz lényeges.

[11] A Cantortól előbb idézett mondat valójában nem annyira a halmazelméletnek az általam itt megfogalmazott állításhoz szükséges, úgynevezett páraxiómáját fejezi ki, hanem sokkal inkább az unióra vonatkozó másik axiómát, amiből a páraxióma nem következik. Cantor természetes nyelvi megfogalmazását itt a nyelv adta lehetőségeken belül maradva, némileg „szabadon" értelmeztem. Cantor maga nem fogalmazta meg a halmazelméletéhez szükséges axiómákat, így csak feltételezhetjük, hogy az unióhoz hasonlóan a páraxiómát is elfogadta volna.

[12] Cantor 1899: 443. / Cantor 1988: 84.

transzfinit módon végtelen számok egy sorát, azt is meg tudja mutatni, hogy az *összes* ilyen szám már *abszolút* végtelen sokaságot alkot, tehát nem halmaz.[13]

Mivel ezeket az egészen új típusú sokaságokat nem lehet egyetlen, jól körülhatárolt egészként felfogni, s ezért nem léphetnek fel más sokaságok *elemeként* sem, így *nem individualizálhatóak*. Ez azt jelenti, hogy ha más sokaságok elemeinek tekintenénk őket, akkor ellentmondáshoz jutnánk, így Cantor az *abszolút végtelen, individualizálhatatlan* összességeket *inkonzisztens* sokaságnak is nevezi, így is megkülönböztetve őket a halmazoktól.

A *Welt und Unendlichkeit* lapjain tulajdonképpen megfogalmazódik a tézis, hogy a világ nem azért *nyitott*, mert *potenciálisan* végtelen, hanem azért, mert *abszolút* értelemben az. A kötet lapjain a tézis alátámasztásához szükséges legfontosabb fenomenológiai megfigyelések is felbukkannak, ám meglepő módon mégsem kapcsolódnak össze a most ismertetett cantori gondolatmenettel, s így nem állnak össze egyetlen egységgé. E miatt a kötet lapjain az sem válik egészen érthetővé, mi a világ végtelenjének kapcsolata a fakticitás metafizikájával, illetve annak két legfontosabb belátásával: a világ *ősesetlegességével* és a *keletkezés* ehhez kapcsolódó radikális változatával. Mielőtt megpróbálnám ezeket az összefüggéseket feltárni, azt a javaslatot vizsgálom meg, hogy a világ *nyitottságát* nem a *potenciális*, hanem a most bevezetett *abszolút* végtelen fogalma segítségével lehet csak értelmezni. Lássuk tehát, miért is nevezhető a világ *abszolút módon* végtelennek!

II. A világ és a dolog

Ehhez elsőként a számunkra megjelenő, fenomenális világ és a tapasztalt dolog kapcsolatát kell közelebbről szemügyre vennünk.[14] A *Welt und Unendlichkeit* megírásakor Tengelyit már több mint tíz éve foglalkoztatja az a husserli eredetű

[13] Bár a transzfinit és az abszolút végtelen különbsége nehezen értelmezhető a rendszám (illetve a végtelen számosság) ezzel szorosan összefüggő fogalma nélkül, valójában a rendszám itt releváns, Cantor által bevezetett fogalma most nem igazán lesz számunkra érdekes. (E fogalmat részletesen bevezetem Komorjai 2025-ben, leegyszerűsített formában pedig Komorjai 2023-ban.) Az abszolút végtelen sokaságok létére vonatkozó, fent említett belátás egy olyan paradoxonból következik, amelyet először Cesare Burali-Forti pubikált. (Burali-Forti 1897.) Cantor maga két Dedekindhez 1899-ben írott levelében vázolja ennek, illetve a számosságokra vonatkozó ezzel párhuzamos gondolatmenetnek egy változatát (Cantor 1899). Fraenkel azonban a Cantor összkiadáshoz írt életrajzában megjegyzi, hogy Cantor e paradoxonnak már 1896-ban, tehát Burali-Forti írását megelőzően is tudatában volt (Cantor 1932: 470). Cantornak az a Hilberthez írt levele, amelyre Fraenkel hivatkozik, nem maradt fenn. Cantor legkorábbi olyan (Hilberthez írt) levele, amelyben a paradoxon számosságokra vonatkozó változatát említi, 1897-ből származik (Cantor 1991: 388–389).

[14] A következőkben mindvégig szem előtt kell tartanunk, hogy a „világ", amelynek végtelenségéről szó van, nem a fizikai univerzum és nem is a magában való dolgok összessége, hanem a tapasztalatainkban megjelenő *fenomenális* világ: „még ha igaznak bizonyulna is, hogy a világ mint fizikai univerzum nem végtelen, hanem térben és időben véges, a világot mint a tapasztalatok összességét [...] még akkor is nyitottan végtelen totalitásként kellene felfognunk" (Tengelyi 2017: 222).

gondolat, hogy a kanti (magában való) dolog a fenomenológiában az *észeszme* ugyancsak kanti eredetű fogalmának segítségével kiküszöbölhető.[15] Ezzel, Husserlt követve, párhuzamot von a világ és a dolog fogalmai között, hiszen a kanti észeszmék közül a másodikat, a kozmológiai észeszmét, Kant éppen a világ fogalmával azonosítja. A párhuzam lényege, hogy bár különböző módokon, de sem maga a dolog, sem a világ nem jelenik meg „valós" módon a tapasztalatainkban: mindkét jelenség tapasztalati értelme csak különböző típusú részleges adottságok, illetve aspektusok végtelen sokaságában konstituálódik.

Ami a világot illeti: ez a tapasztalatban megjelenő dolgok úgynevezett *külső* horizontjaként, illetve ezen horizontok összességeként vagy totalitásaként adódik. Minden tapasztalatban megjelenő tárgynak van egy őt körülölelő, atematikusan adódó háttere, amely ugyan maga is tartalmaz tárgyakat, sőt tárgyakból áll, ám ha ezeket magukat is tematikussá tesszük, akkor ezeknek is meglesz a maguk külső horizontja, és így tovább a végtelenségig. Ezért egyetlen ilyen külső horizont sem azonosítható tematikusan adott tárgyak összességével. A világ fenomenológiai értelmét ezen horizontok totalitása adja: a világ nem más, mint az *univerzális* tapasztalati összhorizont.

Ugyanakkor a tapasztalatainkban adódó tárgyaknak van egy úgynevezett *belső* horizontjuk is: ez a világhorizonthoz hasonlóan maga sem tematikus elemek összességeként adódik. Olyan, a tapasztalatban valós módon nem adott aspektusok – a tárgy aktuálisan meg nem jelenő oldalai – alkotják, amelyek ugyan – a külső horizonttól eltérően – még atematikusan sem *érzékeltek*, ám az *észlelt* tárgynak mégis részei. Tengelyi elemzéseiben a tárgy belső horizontja éppen úgy végtelen, mint az őt tartalmazó, a hozzá tartozó külső horizontok révén konstituálódó világ. A dolgot éppen e csupán „közvetett" adottságok jelenléte miatt azonosíthatja Tengelyi – Husserlt követve – a világ fogalmához hasonlóan egy kanti értelemben vett (végtelen) észeszmével.

Azt hiszem azonban, ha azt akarjuk megérteni, miben is áll a világ nyitottsága, tehát hogy a dologhoz képest mennyiben speciális a *világ* végtelenje, s hogy e nyitottság miért nem azonosítható a hagyományos értelemben vett *potenicális* végtelennel, akkor nem világ és dolog Tengelyi által hangsúlyozott hasonlóságára, hanem a kétféle végtelen különbségére kell felfigyelnünk. Az előbbi gondolatmenet alapján világos: egyrészt a tapasztalatainkban feltáruló világ egy olyan totalitás, amelynek – például a benne adott dolgok révén – vannak végtelen elemei vagy részei, s így maga is végtelen, másrészt azonban ő maga már nem lehet hasonló módon része vagy eleme egy még átfogóbb végtelen sokaságnak. *Éppen*

[15] Lásd Husserl 1976. § 143 és Tengelyi 2014b: 313–317.

e miatt nevezhető nyitottnak: nem lehet olyan módon lezárni, hogy „belerakjuk" egy még átfogóbb egészbe. Azt is látnunk kell, hogy ez nem egyszerűen azért van így, mert a világ végtelen: a világba ágyazott dolog maga is végtelen, ám mégsem nyitott, hiszen eleme vagy része lehet egy másik (végtelen) totalitásnak, nevezetesen a világnak, s ezért azt mondhatjuk: a dolog végtelensége ellenére mégis *zárt*.

Ezek után világos: *nyitott* és *zárt* különbsége pontosan olyan, mint amit Cantor írt le, amikor az előző pontban megismert módon elkülönítette egymástól az *abszolút* és a *transzfinit végtelen* fogalmait. A végtelenként megjelenő „dolog" éppen olyan, hogy alkothat egyetlen, zárt és befejezett egységet, akárcsak azok a végtelen sokaságok, amelyeket Cantor transzfinitként jellemez. A dolog, annak ellenére, hogy végtelen sok aspektusa *nem érzékelt*, a tapasztalatban kész egészként áll előttünk: nem érzékelt oldalaival együtt *észleljük*. Egy ilyen sokaság így lehet eleme egy másik összességnek, s ebben az értelemben halmaz.

Mostanra már azt is látjuk, hogy a világ végtelenje nem ilyen: szemben a dologgal, a világot nem lehet zárt egészként egy még átfogóbb sokaság, egy „újabb világ" elemének vagy részének tekinteni. Ez éppen azt jelenti, hogy a korábban bevezetett értelemben *abszolút* végtelen: a tapasztalatainkban megjelenő „fenomenális" világ sohasem kész, befejezett egész. Ezt kell tehát azon a tézisen értettük, hogy a világ mint fenomén *nyitott*.[16]

III. A világfenomén szerkezete

Az I. részben láttuk, hogy egy *abszolút végtelen* sokaság „túl nagy" ahhoz, hogy egyetlen egységként vagy elemként fogjuk fel. A dolog-világ viszony elemzése után azonban ehhez még egy sajátosságot hozzá kell fűznünk: a dolog- és világfenomén nem pusztán „méretében" különbözik; alapvetően *más szerkezetű* jelenségekről van szó. Éppen e strukturális eltérés az alapja a „méretkülönbségüknek" is. A szóban forgó szerkezeti kettősséget a következőképpen lehet megvilágítani. Az előző gondolatmenet kapcsán azt láthattuk, hogy a dologfenomén ugyan maga is végtelen, ám olyan módon, hogy része vagy eleme lehet egy másik, átfogóbb végtelen sokaságnak, végső soron a világnak. A „dolog" viszont,

[16] Husserl, illetve Tengelyi e paragrafusokban összesűrített gondolatmeneteit részletesebben is ismertetem Komorjai 2024a-ban, illetve még részletesebben és minden következményt mérlegelve a *Keletkezés és végtelen* című megjelenés előtt álló könyvem 4. fejezetében (Komorjai 2025). Ugyanitt részletezem azt is, milyen értelemben gondolja Husserl, hogy a dolog végtelenje tapasztalatainkban megjelenhet szemléletileg, ha ugyanakkor tisztában van azzal is, hogy egy olyan végtelen kontinuum, amilyen a dologi aspektusok összessége, soha nem lehet teljes egészében adott számunkra. Ehhez lásd még Tengelyi 2014a.

végső, fenomenológiai értelemben nem olyan, mint a világ: a tapasztalatainkban megjelenő dolognak – végtelensége ellenére – nincsenek további végtelen részei vagy elemei.[17] Ha a dolog-jelenséget a tapasztalatban róla adódó aspektussokaság révén fogjuk fel, akkor aspektusok olyan végtelen sorához jutunk, amelyet formailag például a természetes számok itt ***A***-val jelölt végtelen sorozata révén szemléltethetünk:

A: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, ...[18]

E sorozatnak éppen az a sajátossága, hogy bármilyen nagy elemét vesszük is, azt mindig véges sok másik előzi meg: *ebben az értelemben* nincsenek végtelen részei. Ahogy az előző részben láttuk, a világfenomén ezzel szemben olyan sokaság, vagyis e speciális jelenség olyan módon adódik számunkra, aminek vannak efféle részei. Ezt a lehetőséget szemléltethetjük, ha például a természetes számok sorát a következő sorozattá alakítjuk át: rendezzük az összes páros számot az összes páratlan után. Így a következő, ***B***-vel jelölt, szintén végtelen sorozathoz jutunk:

B: 1, 3, 5, 7, 9, 11, ... 2, 4, 6, 8, 10, ... [19]

[17] A „világ"-hoz hasonlóan a „dolog" említésekor is mindig *dologfenoménről*, vagyis a dolog fogalmának tapasztalati értelméről van szó. A fenti tézis tehát semmiképpen nem foglalja magába azt az állítást, hogy a fizikai univerzumnak lennének végső, tovább már fel nem bontható elemei, ahogyan azt sem, hogy nincsenek ilyenek. Az itt elmondottakból még az a nézet sem következik, hogy bármely tapasztalatban megjelenő dolog ne lenne úgy is felfogható, mintha további dolgokból állna. A lényeg, hogy még egy efféle felfogás is feltételezi a „dolog" fogalmának azt a tapasztalati értelmét, amelyről itt szó van.

[18] Első pillantásra azt gondolhatnánk, hogy a dolog-, illetve a világfenomén sokdimenziós végtelen kontinuumát teljesen inadekvát egy diszkrét elemekből álló, lineárisan elrendezett sorozat révén szemléltetni. Komorjai 2024b-ben röviden ismertetem azt a gondolatmenetet, amely – Cantornak a folytonosságra és a többdimenziós folytonos sokaságokra vonatkozó eredményeit felhasználva – megmutatja, ez miért nincs így, és miként alapul valójában minden kontinuum a diszkrét elemekből álló progresszió egy speciális fogalmán. Tulajdonképpen a szukcesszív szintézisekről, illetve a transzcendentális dedukcióról szóló tanításaiban már Kant megfogalmaz egy ehhez formailag hasonló tézist – bár az ő változata még alapvető problémákkal terhes. Mindezt részletesen kifejtem Komorjai 2025 7. fejezetében.

[19] E sorozat elsőre talán kissé furcsán hat, ám értelmezésekor csupán azt kell elfogadnunk, hogy „egyetlen halmazhoz sem társítható – a többi kizárásával – csupán egyetlen rendezés. Bármely halmaz rendelkezik az összes olyan rendezéssel, amely vele kapcsolatban lehetséges" (Russell 2000: 29). Például emberek bármely adott csoportjához nem tartozik inkább hozzá a születési idő szerinti elrendezés, mint a magasság, a súly vagy a neveik ábécérendje alapján adódó egyéb rendezések. És mivel ez igaz bármely sokaságra, így a végtelen sok elemet tartalmazó sokaságok esetében is el kell fogadnunk. Ekkor a természetes számok, ha elfogadjuk, hogy e végtelen halmaz aktuálisan adott, éppen úgy elrendezhetőek nagyság szerint növekvő vagy csökkenő sorrendben, mint a fent magadott, furcsának tűnő módon.

Látható, hogy így egy olyan struktúrát kapunk, amelynek, szemben az előzővel, *a korábban használt speciális értelemben* van egy *végtelen része*, nevezetesen a 2-es számig terjedő úgynevezett *kezdőszelete*. Amint az előbb említettem, ilyen jellegű része az előző sorozatnak nincs. E formai különbségre alapozva azt kell mondanunk, hogy a két egyszerű sorozat két különböző végtelen *struktúrát*, pontosabban elrendezés*típust* szemléltet, s a második valami olyasmit ragad meg, ami csak a világfenomén szerkezetét jellemzi, a dologét nem: az utóbbinak az imént ismertetett értelemben nincsenek végtelen részei, amíg az előbbinek vannak.[20]

Mindebből jelenleg csupán annyi lesz számunkra érdekes, hogy a világ és a dolog végtelenje között egy *struktúra*- vagyis *típus*beli különbség áll fenn. Ebből adódóan, ha valamiképpen a világ, illetve általában az őstények sajátos szerkezetét, fennállásmódját, illetve a rájuk jellemző speciális *keletkezés* mikéntjét szeretnénk megérteni, akkor ezt *az elrendezéstípust* kell közelebbről megvizsgálnunk. Ez az egyszerű szerkezeti különbség teszi Cantor számára lehetővé, hogy egy egészen új számfogalmat, a *rendszám* fogalmát bevezesse. E sokaság elemivel ugyanakkor a számok generálásának két speciális eljárását, a számok *keletkezésének* elveit is összekapcsolja. Az előbbiekben elmondottak után természetes módon adódik, hogy a Cantor által javasolt eljárásból kiindulva próbáljuk az őstényekre, illetve a világfenoménre jellemző radikális genezis elveit megtalálni.

Tengelyi, ennyiben Marc Richir korai elképzeléseit követve, a világra jellemző keletkezés elvét maga is Cantor egy híres eljárásában véli felfedezni. Ráadásul az általuk tárgyalt eljárás maga is új, korábban nem ismert végtelen számok előállítására szolgál. Meglepő módon azonban a szóban forgó módszer nem az, amivel a most szemléltetett struktúrához, illetve a *rendszámok* alapvetően e struktúra szerint felépülő sorához juthatunk el.

Érdemes elsőként röviden a Tengelyi és Richir által tárgyalt eljárásra és annak problémáira kitérni. Cantor alapvetően e módszer segítségével látja be, hogy többféle végtelen sokaság létezik, vagyis például azt, hogy ha van egy végtelen sokaságunk (tekinthetjük a természetes számok előbb említett összességét, ha azt aktuálisan adottként fogjuk fel), akkor van ennél nagyobb számosságú sokaság is, vagyis, hogy van olyan sokaság, aminek az elemeit nem tudjuk a természetes számokat használva megszámolni, bármennyire igaz is, hogy már ilyen

[20] Ez nem jelenti azt, hogy a *B* sorozat valamiképpen a korábban tárgyalt értelemben *abszolút* végtelen lenne. E sorozattal csupán az *egyik* olyan elemet szeretném szemléltetni, amely *szükséges* ahhoz, hogy a világ abszolút végtelenjét értelmezzük, vagyis azt állítom, hogy már a *B* sorozatnak is – ami maga természetesen még nem abszolút végtelen – van egy olyan jellegzetessége, amely nélkül a világra jellemző végtelenség nem világítható meg.

számokból is végtelen sok áll a rendelkezésünkre. Ez a híres diagonális eljárás. Tengelyi és Richir ebben az eljárásban igyekszik a világ végtelenségének, illetve az ehhez kapcsolódó radikális genezisnek a specifikumát megpillantani: úgy vélik, e vizsgálódás elvezethet a világ végtelenjének mélyebb megértéséhez.[21]

Ezzel azonban több probléma is van. Mindenekelőtt, amint már említettem, a diagonális eljárás (pontosabban az abban főszerepet játszó, úgynevezett hatványhalmaz képzés[22]) révén egy végtelen számosságú sokaságtól egy nála nagyobb számosságúhoz „jutunk el". A fenti példák alapján azonban világos, hogy a minket érdeklő különbség *strukturális*, tehát nem feltétlenül két különböző mennyiség, illetve két eltérő *számosságú* sokaság között áll fenn. Az a két sorozat ugyanis, amellyel a különbség lényegét szemléltettem (*A* és *B* sorozat), ugyanazokból az elemekből áll, így természetesen *ugyanolyan számosságúak*. Ez a tény már önmagában is azt mutatja, hogy a diagonális eljárás és a segítségével előállítható végtelen számosságok vizsgálata *nem szükséges* ahhoz, hogy a minket érdeklő strukturális különbséget és keletkezés vele összefüggő elveit megértsük.

Valójában azonban az eljárás nem is *elégséges* ehhez. A diagonális módszer ugyanis sehogyan sem vezet el ahhoz a struktúrához, amelyet – éppen Tengelyi bizonyos elemzéseit felhasználva – az őseredeti módon esetleges világ radikális keletkezésével korábban összekapcsoltam. Cantor eljárása abból a feltevésből kiindulva, hogy van egy aktuálisan végtelen sokaságunk, végtelen sok további, új végtelen szám(osságú halmaz) létét mutatja meg. Ugyan tagadhatatlan, hogy az eljárás új elemekhez, új végtelen számokhoz vezet el, ám a struktúra, amelyben ezek a számok előállnak, nem azonos azzal, ami a radikális újdonság keletkezését jellemzi: az eljárás által generált új végtelen számok ugyanis *egy pontosan olyan potenciálisan végtelen sorba rendeződnek el*, mint a véges természetes számok, vagyis egy ugyanolyan *típusú* sort alkotnak. Ha egy tetszőleges *M* halmaz hatványhalmazát *P(M)*-el, a számosságát $\|M\|$-el, a természetes számok halmazát pedig a szokásos módon N-el jelöljük, akkor a diagonális eljárás által generált végtelen számosságok következő H sorához jutunk:

$$H\colon \|\mathrm{N}\|,\ \|P(\mathrm{N})\|,\ \|P(P(\mathrm{N}))\|,\ \|P(P(P(\mathrm{N})))\|,\ \|P(P(P(P(\mathrm{N}))))\|,\ \ldots$$

[21] Lásd Tengelyi 2014b: 450–463.

[22] Egy halmaz hatványhalmazának a halmaz összes részhalmazának halmazát nevezzük. Ha például *A* az {1,2,3} háromelemű halmaz, akkor a hatványhalmaza a {, {1}, {2}, {3}, {1,2}, {1,3}, {2,3}, {1,2,3}} nyolcelemű halmaz, ahol is ∅ az üres halmaz jele. (Mivel az üres halmaznak nincsen egyetlen eleme sem, így e halmaz minden halmaznak részhalmaza.)

SZTE Klebelsberg Könyvtár & Levéltár SZEGED 1.

Ez a sorozat struktúráját, illetve típusát tekintve *megegyezik* a természetes számok *A*-ban megadott sorával, csupán az elemei mások. Tengelyi és Richir elképzelésének a legmélyebb problémája éppen az, hogy a diagonális eljárás révén nem jutunk más típusú sorozathoz, mint amit már a természetes számok pusztán potenciálisan végtelen sora is megjelenített. A módszerrel egy feltételezett elemből kiinduló, diszkrét elemekből álló, egymásra következő lépések során keresztül bármeddig folytatható, potenciálisan végtelen sorozatot kapunk.

A nyitott és a zárt végtelen különbsége tehát nem alapulhat pusztán két különféle számosság vagy két végtelen *sokaság* különbségén, ahogyan Tengelyi és Richir gondolatmenete sugallja. Az értelmezés során olyan *különféle típusok szerint elrendezett* végtelen sokaságokat kell szem előtt tartanunk, amilyeneket például *A* és *B* szemlétet. A világba ágyazott dolog alapvető *struktúrájában* különbözik a számunkra megjelenő világtól.

IV. Radikális genezis és ősesetlegesség

Mi köze van azonban a szóban forgó strukturális elemnek a *radikális genezis* és az *ősesetlegesség* fogalmaihoz? Cantornak a „potenciális végtelenre" mint „változó nagyságra" vonatkozó kritikája után talán meglepő lehet, hogy – amint már korábban is említettem – a szóban forgó elrendezéssel (vagyis a *B* által megjelenített struktúrával) Cantor maga egy bizonyos típusú *változás*, nevezetesen *a keletkezés* elveit is összekapcsolja. Az ehhez hasonló sorozatokkal összefüggésben „a keletkezés két elvéről" *(Erzeugungsprinzipe)* beszél, „amelyek segítségével az új, meghatározott végtelen számok definiálhatóak lesznek" és amelyek „együttes alkalmazásával minden akadály, ami a valódi egész számok megformálásának útjában áll, leküzdhetővé válik".[23] Azok az elvek, amelyekről Cantor beszél már nem csupán új végtelen számok, hanem *új típusú* – például a *B*-hez hasonló struktúrájú – rendezett sokaságok *keletkezésének* is elvei: az egyik elv azt a lépést fogalmazza meg, ahogyan már egy *A* típusú sorozatban is eljutunk egy elemtől az őt a sorban követőhöz. Az ilyen jellegű „lépés" természetesen egy *B* típusú sokaság megalkotásakor is szükséges, hiszen ebben is vannak egy másik elemre „rákövetkező" elemek. A másik Cantor által említett elv alkalmazásával viszont már olyan elemekhez juthatunk, amelyeket nem előz meg közvetlenül egy másik, amelyek tehát annak ellenére, hogy tagjai a sorozatnak, nem közvetlen követői, vagyis nem „rákövetkezői" egyetlen elemnek sem:

[23] Cantor 1883: 166–167. Cantor itt természetesen nem (csupán) a számosságokról, hanem a korábban is emlegetett rendszámokról beszél.

a sorozatnak nincs olyan tagja, amely után már közvetlenül ők következnének. Amíg a *B* sorozatban ilyen a 2, addig az *A* sorozatban nincs ilyen elem.

Ha e sorozatokat valamiféle keletkezés „képeként" tekintjük, akkor azt mondhatjuk, hogy amíg *A* sorozatban – mivel az összes elem egy őt megelőző „rákövetkezője" – minden elem valamiképpen az előzményei alapján áll elő, addig *B*-ben van olyan elem (nevezetesen a 2), ami nem ilyen. Ez az elem, annak ellenére, hogy maga is a sorozat tagja, valamiképpen nem következik *pusztán* az előzményeiből; nem „vezethető úgy le" belőlük, mint azok egymásból. Ennek megfelelően a sorozat itt „megugrik" és az előzményekhez képest valami *radikálisan új* keletkezik benne. Ehhez a taghoz nem tudnánk elérkezni, ha *pusztán az előzőek alapján adódó lehetőségekből* indulnánk ki, tehát ha bármely előzményből pusztán úgy haladnánk tovább, ahogyan addig tettük. Itt a keletkezésnek egy második, speciális törvényszerűségét kell alkalmaznunk. Cantor azt az elvet, ami az *A* sorozat összes elemét, *B*-nek pedig a 2 előtti elemeit meghatározza a „rákövetkezés" elvének, azt pedig, ahogyan *B*-ben a 2-höz jutunk el, *limeszképzésnek* nevezi. Az utóbbi eljárás, és nem a diagonális módszerben szerephez jutó hatványhalmazképzés az, amelynek segítségével valami radikálisan újhoz (új végtelen rendszámokhoz) tudunk eljutni. A *B* sorozat tehát megfelelő képe annak a fajta genezisnek, amely egy már adott lehetőséghorizonton túl valósít meg valamit. Ugyanemiatt mondhatjuk azt is, hogy az őseredeti módon esetleges létező csupán és éppen ilyen elv révén keletkezhet, hiszen ami így jön létre, annak van olyan része, amely nem egy már előre jelzett, már fennálló lehetőség aktualizálódása vagy realizációja révén állt elő. Éppen az ilyen létezőket jellemeztem korábban az „ősesetlegesség" fogalmával.

V. Az aktuális végtelen

Valójában nem csupán az igaz, hogy Cantor gondolatai megvilágíthatnak olyan fenoméneket, mint a számunkra megjelenő világ tapasztalati genezise vagy őseredeti értelemben vett esetlegessége. Meglepő módon az összefüggés fordítva is fennáll: a fenomenológia megfigyelései bizonyos értelemben megalapozzák Cantor elképzeléseit. Tengelyi fejtegetései – annak ellenére, hogy ezt ő maga ismét nem fogalmazza meg – egy lényeges ponton igazolják a cantori halmazelmélet bizonyos előfeltevéseit.

Tengelyi maga – tulajdonképpen Cantor önértelmezését követve – Cantor munkásságát úgy interpretálja, mintha az közvetlenül bizonyítaná az aktuális végtelen létezését. Ez azonban nincs így: a diagonális érv például csupán annyit mutat meg, hogy *ha* van egy aktuális végtelen sokaság (például: *ha* elfogadjuk,

hogy a természetes számok már sokat emlegetett sokasága nem pusztán potenciálisan, hanem aktuálisan is végtelen, tehát kész, lezárt egészként létezik), *akkor* van többféle végtelen számosság és ilyen számosságú sokaság is, ám azt, hogy *ténylegesen vannak* ilyenek, Cantor valójában nem bizonyítja. A világstruktúrába ágyazott dolog észlelésére vonatkozó fenomenológiai gondolatmenetek azonban, azt hiszem, éppen azt mutatják meg, hogy a dologészlelés sajátos tapasztalatában egyetlen egységként, „kész, befejezett egészként", tehát *aktuálisan adott*ként fogunk fel egy végtelen sokaságot. Tengelyi fenomenológiai elemzései így valójában képesek felmutatni az aktuális végtelen tapasztalati adottságát.[24]

Úgy tűnik, a dologészlelés feltételezi, hogy létezik aktuális végtelen sokaság. E gondolat paradoxnak tűnik, hiszen azt gondolnánk, nincs is nyilvánvalóbb bizonyítéka az ember végességének, mint az, hogy tapasztalataink során mindig csupán véges sok önmagában is véges dologgal szembesülünk. Ezzel szemben a végtelen – ha e fogalom egyáltalán felmerül – látszólag csupán véges tapasztalataink valamiféle „induktív meghosszabbításaként" kap értelmet. A fenomenológiai hagyományban azonban jelen van az a Descartes-tól eredő elképzelés, amely szerint a végtelen ideája valamiképpen megalapoz és meg is előz minden véges tapasztalatot: valójában nem a végtelen ideájához jutunk el a véges tapasztalatink „kitágításával", hanem a véges adódik az előzetesen már ismert végtelen „lehatárolása" révén. Descartes viszont e látványos gondolatot nem igazán tudja alátámasztani: értelmezése szerint a végtelen azért alapvetőbb a végesénél – olvashatjuk az *Elmélkedések*ben –, mert bármely véges ismeret *feltételezi* a végső tökéletesség, vagyis a végtelen tudatát. Ez utóbbi pedig azért van így, mert nem láthatnám be – írja Descartes – „hogy valami hiányzik belőlem, s hogy nem vagyok teljességgel tökéletes, ha nem volna meg bennem a tökéletes létező ideája, amivel *magamat összevetve* fölismerhetem hiányosságaimat."[25] Ezek szerint csak azért észlelhetem saját magam, illetve ideáim végességét – ami vitathatatlan tény –, mert implicit módon tudok a tökéletességről és a végtelenről. Saját tökéletlenségem csak ez utóbbival *összevetve* válhat világossá. Amikor azonban Burmann lényegében azt az ellenvetést fogalmazza meg, hogy saját végességemet akár annak révén is felismerhetem, hogy magamat egy másik, nálam ugyan tökéletesebb, ám továbbra is tökéletlen és véges létezővel vetem össze, Descartes csupán megismétli: bármit csak a végtelen „lehatárolása és tagadása"

[24] Azt hiszem, az aktuális végtelen létezésének „igazolására" ezen felül két további kísérletet érdemes csupán megemlíteni: az egyik Richard Dedekind filozófiai alapokon álló kísérlete, a másik Gottlob Frege tisztán logikai eszközöket használó gondolatmenete. Mindkettőt – problémáikkal együtt – részletesen elemzem Komorjai 2025 5. fejezetében.

[25] Descartes 1994: 57.

révén ismerhetünk fel végesként.[26] Végső soron nem kapunk tehát választ arra a kérdésre, hogy miért ne ismerhetnénk fel bármely idea végességét annak révén, hogy nem a végtelennel, hanem pusztán egy nála tökéletesebb, ám még mindig *véges* ideával vetem össze. Ez a lehetőség annál is inkább fennáll, hiszen Descartes néhány oldallal később maga állítja a gondolkodásról, hogy „még ha [...] mindig tökéletesebbé válik is, mindazonáltal mégsem látom be, hogy ennek hatására valaha is valósággal végtelen lenne, mivel sohasem jut el abba az állapotba, amelyben már semmiféle további növekedés nem volna lehetséges" (59). Éppen az utóbbi lehetőség miatt azonban világos: *bármely* ideámnál van tökéletesebb, ám még mindig tökéletlen idea, s egy ilyennel összevetve az eredeti idea végességét és tökéletlenségét a nélkül is beláthatom, hogy eközben fel kellene tételeznem bármiféle végtelen előzetes és implicit tudatát.

A fenomenológia már megismert elgondolásai viszont alkalmat adnak arra, hogy Descartes-nak a végtelen prioritására vonatkozó tézisét a fenomenológiai metafizika keretei között is megfogalmazzuk. A korábbi, dolog-világ viszonyra vonatkozó gondolatmenet valójában éppen annak a karteziánus eredetű tézisnek a fenomenológiai variánsa, hogy már egyetlen dolog tapasztalata is feltételezi a végtelen ismeretét. Az a vélekedés, hogy a tapasztalat csupán a végessel, vagyis véges számú és önmagában is véges dologgal vagy ténnyel szembesíthet minket, a fenomenológia megfigyelései szerint is felszínes látszaton alapul. Az okok azonban egészen újak. Láttuk: nem csupán az igaz, hogy már egyetlen dolog tapasztalata is feltételez egy nyitott világhorizontot. Talán még lehetnek kételyeink azzal kapcsolatban, hogy e nyitottság valóban az *aktuális*, tehát a teljes egészében adott végtelen egy változata. Láttuk azonban, hogy a világba ágyazott dolog észlelésének végtelen, belső horizontja – éppen a dolog *világbaágyazottsága* miatt – szükségképpen úgy áll előttünk, mint egy maga egészében, *aktuálisan* adott, transzfinit módon végtelen sokaság. Azt mondhatjuk, hogy a Husserli fenomenológia Tengelyi által most tárgyalt megfigyelései nem csupán egy új fenomenológiai metafizikát alapoznak meg, hanem konkrét formát adnak a most tárgyalt, évszázados karteziánus meggyőződésnek. Ugyanakkor az által, hogy képesek felmutatni az aktuális végtelen létezését, filozófiai alapokat biztosítanak Cantor halmazelméletéhez is.

[26] Lásd Burmannak a magyar kiadásban a korábbi idézethez lábjegyzetben mellékelt ellenvetését és Descartes neki adott válaszát (Descartes 1994: 57).

Irodalom

Burali-Forti, Cesare (1897): „A question on transfinite numbers/On well-ordered classes." In Heijenoort, J. van (szerk.): *From Frege to Gödel, A Source Book in Mathematical Logic 1879–1931.* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, 1967, 104–113.

Cantor, Georg (1883): „Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre." In Cantor (1932) 165– 204. / „Igazi és nem igazi végtelenség" [részletek]. Fordította Szabó Zoltán. *Filozófiai figyelő,* 1988/4, 67–77.

Cantor, Georg (1899): „Cantor an Dedekind, Halle, 28. Juli 1899./31. Aug. 1899" In Cantor (1932) 441–448. / „Cantor levele Dedekindhez (1899 július 28., ill. augusztus 31.)." Fordította Szabó Zoltán. *Filozófiai figyelő,* 1988/4, 83–86.

Cantor, Georg (1932): *Gesammelte Abhandlungen.* Szerk.: Ernst Zermelo. Springer Verlag, Berlin. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-662-00274-2

Cantor, Georg (1991): *Briefe.* Szerk.: von Herbert Meschkowski, Winfried Nilson. Heidelberg, Springer Verlag, Berlin. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-642-74344-3

Descartes, René (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról.* Fordította Boros Gábor. Atlantisz, Budapest.

Husserl, Edmund (1976): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosphie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Erstes Buch. In Schuchmann Karl (szerk.): *Edmund Husserl, Gesammelte Werke (HUA) Band III/1,* Martinus Nijhoff, The Hague.

Komorjai László (2023): „A tudatban rejlő végtelen." *Magyar Filozófiai Szemle,* 2023/4, 135–154.

Komorjai László (2024a): „Infinity in Phenomenology." *Phänomenologische Forschungen,* 2024/1, 143–162. DOI: https://doi.org/10.28937/9783787347278_7

Komorjai László (2024b): „Meddig folytatható a szukcesszív szintézis?" *Magyar Filozófiai Szemle* (megjelenés előtt).

Komorjai László (2025): *Keletkezés és végtelen.* L'Harmattan, Budapest. Aspecto-könyvek.

Russell, Bertrand (2000): *Introduction to Mathematical Philosophy.* Routledge, London, New York.

Tengelyi László (1998): *Élettörténet és sorsesemény.* Atlantisz, Budapest.

Tengelyi László (2011): *Neue Phänomenologie in Frankreich.* Suhrkamp, Berlin.

Tengelyi László (2014a): Die phänomenologische Frage nach dem Ding. In Därmann, Iris (szerk.): *Kraft der Dinge, Phänomenologische Skizzen.* Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, 177–192. DOI: https://doi.org/10.30965/9783846753767_013

Tengelyi László (2014b): *Welt und Unendlickeit.* Karl Alber Verlag, Freiburg–München.

Tengelyi László (2017): *Ösztények és világvázlatok.* Atlantisz, Budapest.

Ullmann Tamás

A francia fenomenológia hatása Magyarországon*

A magyarországi fenomenológiai kutatások sok szálon kapcsolódtak és kapcsolódnak a francia fenomenológia XX. századi történetéhez. Ennek többféle oka van: részben történeti okokról beszélhetünk, a fenomenológia súlypontja ugyanis a II. világháború után Franciaországba helyeződött át, és a század második felében a fenomenológiai mozgalom legfontosabb alkotói franciául írtak.[1] A kapcsolódásnak másrészt személyes okai is vannak, ugyanis Vetö Miklós és Tengelyi László személyében a magyar filozófiai élet két olyan tanárral és tudományszerevezővel rendelkezett, akik rengeteget tettek a francia–magyar kapcsolatokért. És végül intézményes okai is vannak: a Francia Állam a 90-es évek elejétől nagyvonalúan támogatta a francia–magyar kulturális kapcsolatokat (minden bizonnyal a Magyarországon akkor még erős német és egyre erősebb amerikai kulturális és szellemi befolyás ellensúlyozásaképpen), és ennek részeként kutatói és tanulmányi ösztöndíjak sokaságát osztották szét bölcsész kutatók és doktoranduszok között is. Ezek a kutatói és tanulmányi ösztöndíjak nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy az újabb filozófus generáció számára a „francia kapcsolat" erőssé vált.[2]

Ha a fenomenológia történetét generációs alapokon tagoljuk, akkor az első generációhoz tartozik Husserl és Heidegger, valamint a körülöttük kialakuló tanítványi és munkatársi kör, a második generációhoz a francia fenomenológia gondolkodói, minden előtt Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas és Ricœur, a harmadik generációhoz pedig ugyancsak francia fenomenológusok, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Marc Richir és mások. A francia fenomenológia elnevezés

* A tanulmány megírását az NKFIH 129261, 132911 és 138745 számú pályázatai támogatták. Külön köszönöm Takács Ádám megjegyzéseit, javaslatait és kiegészítéseit.

1 Ez az állítás persze csupán egy nagyon sommás összefoglalása egy komplex átalakulási folyamatnak. Annyiban talán érdemes árnyalni, hogy az 1960-as évekig (pl. Gadamer *Igazság és módszer*ének megjelenéséig) a husserli-heideggeri hagyomány súlya még elég domináns Európában (gondoljunk csak Fink, Landgrebe, Patočka, Ingarden gondolkodására) és az USA-ban is. Csak a 60-as évek közepétől a strukturalizmus lecsengése után lesz a francia irány nemzetközileg igazán mérvadó, Lévinas, Ricœur, Derrida és Merleau-Ponty újrafelfedezése nyomán.

2 A francia filozófia magyarországi hatásáról Frenyó Zoltán írt nemrég monográfiát, de könyvének középpontjában inkább a század első felének francia filozófiája, vagyis Bergson, Maritain, Teilhard de Chradin, Mounier és Camus gondolkodása és hatása áll (Frenyó 2024).

tehát nem egyszerűen a nemzeti hovatartozást jelöli, hanem a fenomenológiai mozgalom súlypontjának áthelyeződését a 20. századi francia filozófia közegébe, intézményrendszerébe és szellemi hagyományaiba. A 20. század második felében a filozófia művelésének egy egészen más hagyománya, stílusa és tematikája alakult ki Franciaországban, mint a filozófia művelése szempontjából is egyre erősebb befolyással rendelkező USA-ban. És kétségtelen, hogy a tágabb értelemben vett French Theory elnevezéssel illetett francia gondolkodás[3] a filozófia művelésének egyik nagy és intenzív korszakát jelöli. Egy bizonyos történeti distanciából tekintve a francia szellemi és filozófiai élet nemcsak más utat követett, mint az amerikai, hanem mintegy az amerikanizálódás *ellenében* működött. Talán ennek is köszönhető, hogy a rendszerváltás után a francia kulturális stratégia része volt a kelet-európai értelmiség ösztöndíjakkal való támogatása.

Ennek megfelelően a magyarországi filozófiai tájékozódásban is van egyfajta generációs különbség: Vajda Mihály például még főleg Husserl és Heidegger gondolkodásához kapcsolódik, de Tengelyi László és Mezei Balázs munkásságában már meghatározó módon van jelen a francia fenomenológia az erős husserli és heideggeri hatás mellett, míg az újabb generáció fenomenológusai gyakran már eleve egy-egy francia fenomenológus munkáiból indulnak ki.

A francia fenomenológia hatása Magyarországon tehát sok szálon futó történet. Ezekből a történeti szálakból most csupán néhányat tudok bemutatni.

Amikor a 90-es évek elején Tengelyi László létrehozta az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskoláján belül a Fenomenológia doktori programot, akkor igyekezett egyenlő hangsúlyt adni a fenomenológia klasszikus és kortárs szerzőinek. Az akkori kortársak legtöbbje pedig francia, illetve francia nyelven publikáló gondolkodó volt. Ne felejtsük el, hogy ekkor még élt Paul Ricœur, Emmanuel Lévinas és Michel Henry is. A Tengelyi körül kialakuló tanítványi kör pedig intenzíven foglalkozott a francia fenomenológiával.[4] Tengelyi László tanítványai közül most csak azokat említem meg, akikre a francia fenomenológia döntő hatást gyakorolt: Szabó Zsigmond, Sajó Sándor, Takács Ádám, Vermes Katalin, Ullmann Tamás, Moldvay Tamás.[5] Tengelyi mellett a magyarországi fenomenológiai gondolkodás másik kiemelkedő alakja Mezei Balázs volt,

[3] Szűkebb értelemben a French Theory általában a francia posztsrtukturalista és posztmodern filozófusokat jelöli.

[4] Érdemes megemlíteni, hogy már Ancsel Évánál volt bizonyos érdeklődés a francia fenomenológia, elsősorban Ricœur, később Lévinas iránt a 80-as évek végén. Igen valószínű, hogy ez hatással volt Tengelyi(re) tájékozódására is.

[5] Tengelyi László tanítványai közül Komorjai László és Szegedi Nóra Kant és Husserl filozófiájával foglalkozott (Komorjai 2017; Szegedi 2007). Toronyai Gábor pedig főleg Husserl tudományelméletét vizsgálta (Toronyai 2002).

akinél a vallásfilozófiai kutatások elsősorban a korai fenomenológia meghatározó alakjaihoz, vagyis Brentano, Husserl, Scheler és Heidegger munkáihoz való kapcsolódást jelentettek. Később azonban Mezei gondolkodásában is megjelent a francia hatás, mindenekelőtt a francia fenomenológia teológiai fordulatához sorolt szerzők: Ricœur, Lévinas, Henry és Marion gondolatai.[6] A francia fenomenológia hatástörténetében okvetlenül meg kell említeni személyes és intézményi kapcsolatokat is. Ezek közül talán a legfontosabb Vetö Miklós alakja, aki Franciaországban futott be filozófiai karriert, és elsősorban a német idealizmus kutatójaként vált jelentőssé, de mind Tengelyi László, mind Mezei Balázs, mind a fiatalabb magyar fenomenológus nemzedék számára meghatározó jelentőségű gondolkodó volt, és élénk tudományszervező tevékenységével nagyon sokat tett azért, hogy a magyar filozófiai élet kapcsolatokat építsen a francia filozófusokkal, azon belül pedig a francia fenomenológusokkal.

Mivel maga a francia fenomenológia is sokalakú képződmény, ezért nehéz ezt a hatástörténetet egyértelmű viszonyok rendszereként bemutatni. Első lépésben megpróbálom bemutatni azt a helyzetet, ami a francia fenomenológián belül alakult ki a 90-es évekre.

A francia fenomenológia a 90-es években

A francia fenomenológia természetesen nem homogén hagyomány, hanem témák, fogalmak és gondolatok heterogén sokfélesége jellemzi. Sartre és Merleau-Ponty irányadó kutatásai a tudatról, a testről, a másikról, az időről, Ricœur és Lévinas gondolatai a morál és az erkölcsiség fenomenológiai alapjairól a 90-es évekre kanonizálódtak, és a fenomenológia „klasszikus" változatát kezdték jelenteni. Ebben a szellemi közegben azonban a 90-es években figyelemre méltó változások történtek. Nem csupán megjelent egy fiatalabb generáció a maga új elképzeléseivel és új témáival, hanem bizonyos új tendenciák is kirajzolódtak.

Ezekre az új tendenciákra Dominique Janicaud hívta fel a figyelmet 1991-ben megjelent *A francia fenomenológia teológiai fordulata* címet viselő vitairatában (Janicaud 1991). A vitairat megállapítása az volt, hogy egyre markánsabbá vált egy olyan tendencia a francia fenomenológián belül, amit jobb híján teológiai irányultságnak lehet nevezni. A teológiai jelleg azonban Janicaud szerint nem azt jelenti, hogy az általa tárgyalt gondolkodók (Ricœur, Lévinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien) közvetlenül a teológia tanításaihoz

[6] Mezei Balázs fordításában és szerkesztésében 1997-ben jelent meg egy Ricœur-kötet (Ricœur 1997) magyarul, amihez Mezei egy hosszú utószót írt. Alighanem ez volt az egyik első hosszabb számvetése a francia fenomenológiával (Mezei 1997b).

fordulnának és abból merítenének ihletet (ez nyilvánvalóan szembe menne a husserli fenomenológiai módszertani szigorával), inkább azt jelenti, hogy egyre erősebb érdeklődés alakul ki a transzcendencia és a transzcenzus mozgásai iránt. Így értve sokkal inkább olyan gondolati tendenciákról van, amelyek időnként közel kerülnek a teológia fogalmaihoz és elméleteihez, de valójában a fenomén fenomenalitásának egy bizonyos aspektusát jelentik.

A vitairat nagy vihart kavart, és sokan nem értenek egyet azóta sem Janicaud állításaival, a könyvecske haszna azonban kétségtelenül az volt, hogy az újabb francia fenomenológusokat módszertani, történeti, tudományelméleti és tematikus önreflexióra késztette.

Nagyjából ebben az időszakban alakult ki egy másik tendencia is a francia fenomenológiában: a fenomenológia hagyományos metafizikaellenességének felülvizsgálata. Némiképp analógiában azzal, ahogy az eredetileg erősen metafizika-ellenes analitikus filozófia is felfedezte a maga számára a metafizikai témákat, a fenomenológián, különösen a francia fenomenológián belül is megjelentek olyan törekvések, amelyek a fenomenológia és a metafizika, illetve a fenomenológia és az első filozófia kapcsolatát igyekeztek tisztázni.[7]

A harmadik nagy tematikus átrendeződés pedig a fenomén fogalmával kapcsolatos. Egy ideig olyan képet mutatott a francia fenomenológia, hogy fő iránya a fenomén husserli és heideggeri, klasszikus fogalmának a kiegészítése, bővítése, határterületeinek feltárása olyan témák mentén, amelyek a prereflexív tartományba vezetnek: testiség, arc, tekintet, másik, idő, narratív azonosság, értelmezés stb. „Ezek a gondolkodók – írja Tengelyi az új francia fenomenológiáról szóló összefoglaló elemzésében – paradox fenoméneket, hiperfenoméneket, avagy nem fenoméneket kívántak felmutatni, szembeállítva őket a fenomén normál alakjával" (Tengelyi 2007: 1353). Példaként Merleau-Ponty festészetről, Ricœur szimbólumok értelmezéséről, Henry önaffektív életmegnyilvánulásokról, Lévinas másik által nekünk szegezett feleletigényéről szóló elemzéseit hozza fel. Ezek mind felfoghatóak a fenomén normál alakjának bizonyos kiegészítéseként.

Marion úgy fogalmaz, hogy a fenomenológia harmadik alakjának (az első Husserl és Heidegger gondolkodása, a második a klasszikus francia fenomenológia) a *tudata* született meg, és ez hozta magával azokat a tematikus változásokat, amelyeket egy új paradigma születésének lehet nevezni. „A kortás fenomenológusok – folytatja Tengelyi – olyan következtetéseket igyekeztek levonni a megelőző nemzedék új kezdeményezéseiből, amelyek éppen a fenomének normál alakjára vonatkoznak. Fenomenológiai vizsgálódásaik tárgyául immár nem paradox

[7] Lásd pl. azt a kötet, amely a fenomenológia és a metafizika közötti lehetséges kapcsolatok egyre szélesedő kutatásának mintegy a nyitánya: Marion–Planty-Bonjour 1984.

fenoméneket, hiperfenoméneket vagy nem fenoméneket választanak, hanem megkísérlik átalakítani magának a fenoménnek a fogalmát" (Tengelyi 2007).

A döntő mozzanat tehát egyfajta módszertani – és tudományelméleti – tudatosság: a fenomenológia művelése egy állandó önreflexió közegében zajlik. Az még nem látszik világosan, hogy „a fenomenológia harmadik alakjának" van-e önálló és egységes stílusa, és vannak-e önálló gondolati problémái. Ahogy például az előző korszak nagyon eltérő gondolkodóinak, úgy tűnik, mégis csak volt egyfajta közös problémája: a fenomenológia megszabadítása az értelemadó szubjektum gondolati modelljétől.

Filozófiatörténeti megközelítések

A francia szellemi életben a 90-es években megindult egyfajta szellemi átrendeződés. A posztstrukturalista és posztmodern szerzők befolyása, másrészt az angolszász analitikus filozófia dinamikus terjedése ellenében sok gondolkodó a fenomenológiában látta a józan és tudományos gondolkodáshoz való visszatérést. A fenomenológia új lendületet vett Franciaországban (miközben Németországban és Amerikában is visszaszorulóban volt). Evvel a francia szellemi közeggel lépett kapcsolatra a rendszerváltás utáni magyar filozófiai élet, és kezdte meg intenzíven a francia filozófia és a francia fenomenológia recepcióját.

A francia fenomenológia magyarországi recepciója tanulmányokban, tanulmánykötetekben, önálló monográfiákban és filozófiatörténeti munkákban is megjelenik. És persze személyes kapcsolatokon révén szerveződő egyetemi meghívásokon keresztül is.[8] A klasszikus francia fenomenológusok közül egyedül Sartre filozófiája kapott akkora figyelmet a rendszerváltás előtt, hogy önálló monográfiák jelenhettek meg róla.[9] Ennek nyilvánvaló oka az, hogy Sartre baloldali elköteleződése vállalható filozófussá tette őt már a szocializmus évei alatt is. Merleau-Pontyról, Lévinasról csak a szocializmus bukása után jelentek meg önálló kötetek.[10]

[8] Paul Ricœur például 1990 novemberében az MTA meghívására Magyarországra jött, és a Filozófia Tanszéken is tartott előadást, majd Tengelyi László lakásán egy házi szeminárium keretében beszélt a kutatásairól. Jacques Derrida többször járt Pécsen, Budapestre pedig először 1992-ben jött, és az ELTE-s filozófus hallgatókkal való kötetlen beszélgetésen (amit Takács Ádám, Derrida akkori témavezetettje szervezett) szintén beszélt a fenomenológiáról.

[9] Pl. Fehér 1980. Sartre-ról azonban Tordai Zádor már 1967-ben monográfiát írt, amely ugyan nem a fenomenológiai aspektusokra fókuszált, de ezek nem is voltak teljesen idegenek tőle (Tordai 1967).

[10] Merleau-Pontyról Losoncz Alpár és Szabó Zsigmond írt monográfiát (Losoncz 2010; Szabó 2005), Lévinasról Györgyjakab Izabella jelentetett meg önálló monográfiát (Györgyjakab 2012), Vermes Katalin pedig az első könyvében együtt dolgozta fel ezt a két szerzőt (Vermes 2006).

Nem kérdéses, hogy a legkomolyabb magyar vonatkozású filozófiatörténeti teljesítmény Tengelyi László és Hans-Dieter Gondeck új francia fenomenológiáról írt 700 oldalas monográfiája (Gondeck–Tengelyi 2011). A mű nem egyszerűen enciklopédikus számvetés a francia nyelvű fenomenológia utolsó 3-4 évtizedének jelentősebb eredményeiről. Már ez utóbbi is jelentős teljesítmény lenne, hiszen egy sokalakú, élénken zajló filozófiai áramlatot valós időben értelmezni, messzemenően nem könnyű feladat. Tengelyi és Gondeck műve azonban ennél többre vállalkozik: egy sajátos koncepció mentén igyekeznek megrajzolni az új francia fenomenológia szellemi portréját. Megelégedhettek volna avval, hogy megírják Berhard Waldenfels klasszikus francia fenomenológiáról szóló összefoglaló művének a folytatását (Waldenfels 1983). A könyv állítása azonban az, hogy itt nem egyszerű folytatásról van szó, hanem a fenomenológiai gondolkodás egy új, paradigmatikus korszakáról. Ennek középpontjában pedig a megjelenés eseményének, illetve a fenomén fenomenalitásának az új felfogása áll. A könyv gondolati vázának rövid összefoglalója megtalálható Tengelyi László már idézett magyar nyelvű tanulmányában, az *Új fenomenológia Franciaországban* című összefoglalóban, amit Tengelyi László az Akadémiai Kézikönyvek sorozatban megjelenő *Filozófia* című kézikönyv számára Boros Gábor felkérésére írt (Tengelyi 2007).

A német nyelvű monográfia komoly figyelmet kapott és élénk érdeklődés tárgya volt a fenomenológia iránt érdeklődő olvasók és gondolkodók körében. A könyvről nagyszabású konferenciát rendeztek 2012 tavaszán (*Nouvelle phénoménologie en France*, 2012 március 7–8., az Archives Husserl és az École Normale Supérieure rue d'Ulm szervezésében), amelyen szinte az összes aktív kortárs francia fenomenológus szinte kivétel nélkül részt vett, és természetesen Tengelyi László is. Tengelyi egyébként a korábban említett írását kivéve egyetlen filozófiatörténeti dolgozatot sem írt magyar nyelven a fenomenológia ekkori korszakáról, tanulmányaiban azonban szinte mindegyik általa tárgyalt szerzővel foglalkozott. A Párizsi Magyar Intézet 2015. január 27-én konferenciát szervezett Tengelyi László emlékére *Egy nagy életmű körül: Tengelyi Lászlóra emlékezve* címmel,[11] amelyen Jean-Luc Marion is részt vett. Marion ezen a konferencián a következőképpen foglalta össze a francia fenomenológuok Tengelyivel szembeni háláját: „Azóta tudjuk, hogy mit csinálunk, amióta Tengelyi és Gondeck megírta ezt a könyvet."

A francia fenomenológia magyarországi recepciójának történetében még érdemes megemlíteni Olay Csaba és Ullmann Tamás *Kontinentális filozófia a XX. században* című összefoglaló kézikönyvét, amelyben a francia fenomenológia klasszikus korszakáról szóló különálló fejezet mintegy a könyv ötödét teszi ki (Olay–Ullmann 2011).

[11] A konferenciát Vetö Miklós és Takács Ádám szervezte.

Fenomenológiai hatások

A francia fenomenológia tehát jelentős hatást gyakorolt a rendszerváltás utáni magyar filozófiai életre. A különböző korszakok és különböző szerzők azonban más és más módon hatottak. Tengelyi László filozófiai fejlődésében például jól megfigyelhetőek a hangsúlyeltolódások. Fenomenológia iránti érdeklődését eleinte Husserl, Merleau-Ponty és Lévinas gondolatai határozták meg, és ehhez a vonalhoz kapcsolódott az általa viszonylag korán felfedezett Marc Richir munkássága.[12] Ekkoriban a tapasztalat fenomenológiai fogalma áll érdeklődésének középpontjában. „Azt a kérdést tettem fel magamnak – írja Tengelyi a 2007-es könyv előszavában –, hogy miként válik hozzáférhetővé a tudat számára az értelemképződésnek az a magától meginduló folyamata, amely – Hegel kifejezésével – eredendően »a tudat háta mögött« játszódik le" (Tengelyi 2007: 9). A tapasztalat fogalma talán legerőteljesebben Merleau-Ponty filozófiájához és a Merleau-Ponty gondolkodását elmélyíteni igyekvő Marc Richir radikális fenomenológiájához kapcsolódik. „Annyit azonban szögezzünk le, hogy a tapasztalat-fenomenológia már csak azért is szoros kapcsolatot tart Merleau-Ponty törekvéseivel, mert erőfeszítései nem is irányulnak egyébre, mint hogy a »vad értelmet« a »teremtő kifejezés« révén megragadhatóvá tegyék" (Tengelyi 2007: 354–355). Ezt pedig egy olyan diakritikai fenomenológia segítségével igyekszik végrehajtani, amelynek legfőbb ihletője a diakritikai módszer Merleau-Pontytól származó elképzelése és az értelemképződés és értelemrögzítés ugyancsak Merleau-Pontytól származó, de Richir által részleteiben kidolgozott megkülönböztetése. Ezek a törekvések ekkor még egyértelműen szemben állnak Tengelyinél a metafizikai hagyományos fogalmával. Nem túlzás azt állítani, hogy Tengelyi ekkor egy fenomenológiai antimetafizikát művel. „Az atematikus és önmagában mindennemű kifejezést nélkülöző tapasztalatesemény kifejezéseként a fenomenológia olyan gondolkodás jelent, amely ellentétben állónak tekinti magát a tradicionális metafizikával, és megkísérel tőle mindinkább eltávolodni" (Tengelyi 2007: 354).

Marc Richir filozófiájával való megismerkedésében egyébként valószínűleg döntő szerepe volt Szabó Zsigmondnak, aki a kései Merleau-Ponty ontológiájáról

[12] 1998-as és 2007-es könyvének még egyértelműen Merleau-Ponty, Lévinas, Ricœur és Richir a főszereplői Husserl mellett (lásd Tengelyi 1998; 2007).

írott könyvét jórészt Marc Richir által ihletett problémáknak szentelte (Szabó 2005). A Tengelyi László fenomenológiai vizsgálódásai és diakritikainak nevezett fenomenológiai módszere ekkoriban még kevésbé érzékeny a fenomenológia és metafizika közötti kapcsolat lehetőségeire, illetve a Heideggerhez kapcsolódó fenomenológiai gondolkodás lehetőségeire.

Tengelyi későbbi írásaiban azonban egy olyan hangsúlyeltolódás figyelhető meg, amely legalább két ponton közvetlenül is megmutatkozik: 1. tematikus szinten fenomenológia és első filozófia, vagyis fenomenológia és metafizika kapcsolatának megjelenése a gondolkodásában; 2. történeti értelemben pedig elmozdulás figyelhető meg az értelemképződés Merleau-Ponty féle megközelítése felől az esetleges szükségszerűség sartre-i felfogása, a heideggeri metontológia és a Marion féle fenomenológiai metafizika felé. Nem egyszerűen a korábbi problémák elmélyüléséről van szó, hanem komoly változásról. Tengelyi immár nem metafizika ellenes fenomenológiát művel, hanem utakat keres a fenomenológiai metafizikához; már nem a tapasztalat háta mögött zajló tudatelőttes értelemképződés érdekli, hanem az őstények minden gondolkodást és tapasztalatot megelőző rendje. Hogy ennek a változásnak a horderejét felfogjuk, érdemes belegondolni, hogy például Merleau-Ponty vagy Richir fenomenológiájában aligha lehetne őstényekről beszélni, hiszen minden tapasztalat a vad értelemek tartományába vezet, ahol nincsenek „tények", csak értelemkeletkezés és értelemrögzülés. És ugyanígy elmondható, hogy az értelemképződés fenomenológiája mind Heideggertől, mind Mariontól távol állt. Tengelyi esetében tehát nem csak tematikus gazdagodásról van szó, hanem olyan fogalmi átrendeződésről, amely a francia fenomenológia más vonulataiból merít a korábbi forrásaihoz képest. Az új francia fenomenológiáról írt összefoglaló műben a két irány (a fenomenológiai tapasztalatelmélet és a fenomenológiai metafizika) között még egyensúlyt tart, de utolsó könyvében már tudatosan a fenomenológiai metafizika irányában tájékozódik (Tengelyi 2014).

Mezei Balázs korai munkáiban nem játszik jelentős szerepet a francia fenomenológia. *Zárójelbe tett Isten* című könyvében csak utalások találhatók Lévinas és Marion munkásságára (Mezei 1997a: 394–400). Később azonban fontossá váltak számára a francia fenomenológia teológiai fordulatának képviselői: Paul Ricœur, Michel Henry, Emmanuel Lévinas és elsősorban talán Jean-Luc Marion gondolatai hatottak rá erőteljesen (Mezei 2017).

Témák és irányzatok

A rendszerváltás után a francia kultúrpolitika ösztöndíjakkal és intézményi kapcsolatépítéssel segítette a magyar és francia értelmiség érintkezését. Ennek köszönhetően a francia filozófia hatása is jelentős volt a fiatal filozófusok generációjára. A Franciaországban doktoráló fiatal filozófusok legtöbbje Tengelyi László doktorandusza volt, és az ún. co-tutelle rendszerben (egy szemeszter Magyarországon, egy szemeszter Franciaországban, váltakozó módon három éven keresztül egy magyar és egy francia oktató témavezetése mellett) végezte doktori tanulmányait.

Szabó Zsigmond az elsők között került ki Párizsba. DEA dolgozatát (ez nagyjából az MA fokozatnak felel meg a francia egyetemi képzésben) Jacques Derrida témavezetével írta Martin Heideggerről,[13] de már ebben erős richiri hatások mutatkoztak. Doktori disszertációját pedig a kései Merleau-Ponty fenomenológiai ontológiájáról írta Tengelyi László és Michel Haar vezetésével. A magyarul megjelent könyv elsőként nyerte el a Cogito-díjat (Szabó 2012).

Egyedi András Sarah Kofman vezetésével írta DEA diplomáját Nietzsche filozófiájáról, majd Sarah Kofman halála után Michel Haar és Tengelyi László vezetésével írta doktori disszertációját Nietzsche *Wahrhaftigkeit* (szavahihetőség) fogalmáról.

Ullmann Tamás Hélene Védrine irányításával készítette el DEA dolgozatát Husserl fenomenológiájának alapproblémáiról, majd Tengelyi László és Jacques Colette vezetésével írta meg doktori disszertációját Husserl genetikus fenomenológiájáról, jórészt a francia fenomenológia hatása alatt. Vetö Miklós közvetítésével a disszertáció átdolgozott változata megjelent a párizsi L'Harmattan Kiadó *Ouverture Philosophique* sorozatában (Ullmann 2002b).

Takács Ádám néhány évvel később kezdte tanulmányait Párizsban. Először Jacques Derrida vezetésével írta meg DEA dolgozatát. Majd Fernando Gil és Heinz Wismann vezetésével írta meg disszertációját Husserl fenomenológiájáról. A disszertáció 2014-ben jelent meg *Le fondement selon Husserl. Une idée de la phénoménalité* címmel a L'Harmattan kiadó *Ouverture Philosophique* sorozatában Tengelyi László előszavával.

Szigeti Attila Kolozsvárról ugyancsak co-tutelle rendszerben végezte doktori kutatásait Párizsban. Disszertációját Emmanuel Lévinasról írta *Langage et temps dans la phénoménologie de Lévinas* címmel Élinae Escoubas és Alexandru Balázs témavezetésével 2004-ben.

[13] Ennek magyarra fordított változata: *Az ontológiai háromszög és az individuáció tengelye a* Lét és idő*ben* (Szabó 2012: 49–88).

Harmati Gergely Jean-Luc Marion doktorandusza volt, és 2001-ben doktorált a Sorbonne Paris IV. egyetemen *Le problème de la réduction: essai d'interprétation de la méthode de la réduction dans les travaux de Henri Bergson à l'aide de la phénoménologie d'Edmund Husserl* című doktori disszertációjával.

Moldvay Tamás szintén co-tutelle rendszerben végezte doktori tanulmányait Dijon-ban, az Univerité de Bourgogne doktori hallgatójaként Pierre Guenancia és Boros Gábor témavezetése mellett. A Ratio *és ritmus: Előtanulmányok Descartes* Ragulae*jának szintaktikai izsgálatához* című disszertációjának második fele a francia fenomenológia hatása alatt elemzi ritmus és idő összefüggését.

Darida Veronika szintén co-tutelle rendszerben végezte doktori tanulmányait: esztétikából is doktorált az Université Paris 12 – Val de Marne egyetemen, és összehasonlító irodalomtörténetből is az Université Paris 10 – Nanterre egyetemen.

A francia fenomenológia recepciója a fordítások tükrében

A fenomenológia első generációjának művei közül talán Heidegger filozófiája kapta a legnagyobb figyelmet a fordítások tekintetében. Husserl életében megjelent műveiből a *Karteziánus elmélkedések*, a *Válság-könyv* és az *Idő-előadások* jelentek meg magyarul teljes terjedelemben, a *Logikai vizsgálódások*ból pedig megjelent magyar fordításban az *I. Logikai vizsgálódás* (Husserl 2002: 1–70) és részletek az *V.* és *VI. vizsgálódás*ból (Varga–Zuh 2009: 21–92).

A francia fenomenológia klasszikusinak művei a rendszerváltás után jelentek meg magyar fordításban: először Lévinas (1999) és Sartre (2006) egy-egy könyve, majd Merleau-Ponty művei.[14] A kései Merleau-Ponty művei iránti érdeklődést jól tükrözi, hogy a befejezetlenül maradt *A látható és a láthatatlan* (Merleau-Ponty 2006) hamarabb jelent meg magyar fordításban, mint *Az észlelés fenomenológiája* (Merleau-Ponty 2012). Ricœurtől elsősorban olyan művek jelentek meg, amelyek irodalomelméleti szempontból is fontosak voltak: a hármas mimézis elmélete (Ricœur 1999), illetve a metaforáról szóló könyv (Ricœur 2006).

Az új francia fenomenológia recepciója is elkezdődött. Megjelent magyar fordításban Michel Henrytól egy tanulmány kötet (Henry 2013), majd Mariontól két könyv (Marion 2013a; 2013b), és Marc Richirtől is jelentek meg magyarul

[14] Érdemes megemlíteni a rendszerváltás utáni magyar filozófiai folyóiratokat, amelyek közül az *Athenaeum* (Lévinas, Ricœur, Merleau-Ponty) és a *Vulgo* (Derrida, Ricœur, Henry, Richir) is rendszeresen népszerűsítette a francia fenomenológiát.

tanulmányok az *Enigma* folyóiratban és a Többlet 2020/2-es száma egy tematikus blokkot szentelt Marc Richir filozófiájának *Szubjektum, értelem, genézis* címmel, amely tartalmaz egy részletet Richir Sacha Carlsonnal folytatott *A rés és a semmi* címen megjelent beszélgetéseiből is.[15] Richir filozófiájáról egy monográfia is megjelent magyar nyelven Prahovean Vasile tollából (Prahovean 2018).

A recepció fontos részét képezik azok a tanulmánykötetek, amelyek egyrészt a Magyar Fenomenológiai Egyesület által szervezett tematikus konferenciák anyagaiból álltak össze: egy tanulmánykötet Lévinas filozófiájáról (Bokody–Szegedi–Kenéz 2008). és egy másik tanulmánykötet Sartre és Merleau-Ponty filozófiájáról (Ullmann–Váradi 2011). Másrészt olyan magyar–francia közös konferenciák anyagai is megjelentek, amelyeket Vetö Miklós szervezett a Budapesti Francia Intézet támogatásával. Itt meg kell említenünk a Bergsonról és különösen a Marionról szóló konferencia anyagát. Ez utóbbi kiadvány sorozatnak (*Francia Intézet filozófiai Füzetek*, sorozatszerkesztő Vetö Miklós) az az érdekessége, hogy párhuzamosan jelent meg magyar kiadásban és francia kiadásban is (Camilleri–Takács 2012; Camilleri–Takács–Pavlovits 2012; Ullmann–Vieillard-Baron 2011; Vieillard-Baron–Ullmann 2012). Érdemes még megemlíteni a 2013 januárjában tartott *A lét nyomai. Heidegger Franciaországban és Magyarországon* című konferenciát a Francia Intézetben, amelyet Vetö Miklós és Takács Ádám szervezett, és ahol olyan fenomenológusok voltak jelen francia részről, mint Françoise Dastur, Jean Grégory, Pierre Rodrigo, Servanne Jollivet, Claude Romano.[16]

Megemlítendő még a frankofón filozófiai szövetség (ASPLF) nagyszabású budapesti konferenciája, amelyet az ELTE Filozófia Intézete szervezett Kelemen János irányításával 2006-ban és amelyen a francia fenomenológia korábbi és kortárs gondolatai is komoly szerepet játszottak. A konferencia kapcsán a francia filozófiáról megjelent egy *Helikon* különszám (2007/1–2), a konferencia anyaga pedig megjelent egy francia nyelvű válogatásban.[17]

[15] A szöveg fordítója Fazakas István, aki Richir filozófiájáról írta doktori disszertációját, amely a *Mémoires des Annales de Phénoménologie* sorozatban jelent meg *Le clignotement du soi. Genèse et institution de l'ipséité* címmel (Fazekas 2020), és aki jelenleg Wuppertali egyetemen alapított Archives Richir tudományos munkatársa, és feladata többek között Richir hagyatékának rendezése és kiadásra való előkészítése.

[16] A konferencia anyaga kötetben is megjelent: Takács–Grégori 2014.

[17] *Le même et l'autre*. Actes du XXXIème Congrès International de l'ASPLF. Eötvös University Press/Vrin, Paris/Budapest, 2007. + CD melléklet.

A francia fenomenológia tematikus hatása

Mind a klasszikus, mind az újabb francia fenomenológia jelentős tematikus befolyást gyakorolt a magyar filozófusokra. Ezt most a fiatalabb generáció publikációs és kutatási teljesítményén keresztül igyekszem bemutatni.

Testfenomenológia. A testfenomenológia magyarországi kutatása elsősorban Merleau-Ponty filozófiai műveiből indult ki, de tematikusan sokféle irányba ágazott el. Vermes Katalin tanulmányai és könyvei a testiség, az etika és a terápiás irányzatok összefüggéseit elemzik (Vermes 2006; Vermes 2003), Szigeti Attila pedig a testfenomenológia és a megtestesültség (embodiment) probléma kapcsán igyekezett hidat verni a fenomenológiai hagyomány és a kortárs kognitív kutatások között (Szigeti 2011).

Fenomenológiai esztétika. A fenomenológia esztétikai vonatkozásai Darida Veronika és Popovics Zoltán munkáiban jelennek meg erőteljesen (Darida 2010, Popovics 2021). Bokody Péter (kéziratban) Lévinas esztétikai elméletéről írta doktori disszertációját. Bagi Zsolt (2006) az irodalomelméletet ötvözte a fenomenológiai vizsgálódásokkal, Seregi Tamásnál (kéziratban) pedig a képzőművészet és érzékelés művészetelméleti megközelítésében játszott jelentős szerepet a francia fenomenológia.

Institúció. A transzcendentális irányultságú „konstitúció" fogalma helyett már Merleau-Pontynál megjelenik az „institúció" fogalma, amely azután különféle alakváltozatokban jelentős szerepet játszott a korszak szellemi életében. Marc Richir például ez alapján alkotja meg a *szimbolikus institúció (institution symbolique)* kifejezést. Az institúció fogalma a történetiség és a materialitás mellett Takács Ádám gondolkodásában játszik meghatározó szerepet (Takács 2013).

Végtelen. A végtelen matematikai fogalmának fenomenológiai feldolgozása sokféle alakban megtörtént. Marc Richir Kantból és Merleau-Pontyból merítő fenomenológiája nemcsak a 19. század végi matematikai gondolkodás eredményeire reagál, de az antik *apeiron* és az érzéki sokféleség burjánzó többlete is egyfajta végtelenként jelenik meg a műveiben. Szabó Zsigmond a keletkezés ontológiájáról szóló könyvében Merleau-Ponty és Richir tapasztalatfogalmát dolgozza fel a cantori végtelen fogalma segítségével (Szabó 2005). Komorjai László a kontinuus sokaságok fogalmának elemzésre építi a fenomenológiai tapasztalat fogalmat (Komorjai 2017). Tengelyi László pedig utolsó művében szentel nagy teret annak, hogy a végtelen fogalmát egy fenomenológiai metafizika keretében kidolgozza.[18]

[18] Lásd László Tengelyi *Welt und Unendlichkeit* (2014), különösen a *Das Unendliche der Welt* című fejezetben 435–548.

Tudattalan. A francia fenomenológia a klasszikus fenomenológiától eltérően élénk érdeklődést mutatott a pszichoanalízis elmélete és problémái iránt. A tudattalan fenomenológiai fogalmának megalkotása már Merleau-Pontynál megkezdődik, és tart Richir és Michel Henry művein keresztül mind a mai napig. A fenomenológia és a tudattalan fogalmának közvetítésére Ullmann Tamás tett kísérletet részben a genetikus fenomenológia és a sematizmus elemzéséből kiindulva, részben pedig Freud szövegeinek átértelmezése révén (Ullmann 2010). Pintér Judit a trauma és a nosztalgia fogalmainak elemzése felől közelített a fenomenológiai tudattalan problémájához (Pintér 2014). Szummer Csaba és Horváth Lajos nagyszabású tanulmányokat szentelt a fenomenológiai tudattalan problémájának, és a francia fenomenológiai hagyomány, elsősorban Merleau-Ponty munkássága szintén jelen van náluk (lásd Szummer 2024; Horváth 2024). Nagy Imola pedig a mentális betegségek fenomenológiai elemzése révén próbált a fenomenológiai tudattalanról képet adni disszertációjában (Nagy kiadatlan kézirat).

Alteritás. Az interszubjektivitás és a másik alteritása a francia fenomenológia egyik központi témája. Az alteritás kérdése mind a francia fenomenológia klasszikusainál, mind a kortárs gondolkodóknál középponti szerepet játszik. Magyarországon Sajó Sándor szentelt kitűntetett figyelmet az én és a más viszonyának (Sajó 2014). Bendl Vera disszertációja Lévinas filozófiája kapcsán elemzi az alteritás kérdését, Kintli Borbála disszertációja pedig az alteritás problémájának egészét igyekszik a francia fenomenológia kontextusában értelmezni.

Etika. Az etika fenomenológiai megközelítése elsősorban Lévinas munkásságához kapcsolható, de Lévinas nyomán Bernard Waldenfels az, aki a reszponzivitás fogalmára támaszkodva részletekbe menően kidolgozta a fenomenológiai etika problémáját. Waldenfels gondolkodása jelentős hatást gyakorolt Tengelyi korai műveire, amelyekben egy Lévinasra támaszkodó elementáretika gondolata bontakozik ki. A fenomenológiai etika problémájával Kant, Husserl és Lévinas nyomán Szegedi Nóra foglalkozott behatóan több tanulmányában (lásd Szegedi 2015: 43–55).

Vallás. Ahogy korábban már szó esett róla, az újabb francia fenomenológia egyik fontos tendenciája a vallásfenomenológiai problematika. Lévinas, Michel Henry, Ricœur, Marion ennek a fenomenológia és teológiai közötti közeledésnek a fontos gondolkodói. Magyarországon Mezei Balázs a fenomenológiai kiindulású vallásfilozófia legfőbb képviselője. A francia fenomenológia bizonyos gondolatai megjelennek a radikális reveláció fogalma köré épülő műveiben (lásd Mezei 2017). Boros Gábor Ricœurhöz kapcsolódó vallásfilozófiai érdeklődése egy Ricoeur vallásfilozófiáját bemutató válogatás megjelentetéséhez vezetett (Ricœur 2023). És Michel Henry vallásfenomenológiai munkái is komoly hatást gyakoroltak.

Idő. Az idő problémája minden tudatelemzéssel foglalkozó fenomenológiai vizsgálódás kikerülhetetlen kérdése. A kortárs fenomenológusok közül Marc Richir szentelte a legtöbb és tematikusan leggazdagabb elemzést az idő problémájának. De természetesen említhetnénk Ricœur *Idő és elbeszélés* című háromkötetes nagy művét, amelyben az idő és az elbeszélés kapcsolatát gondolja végig. Magyarországon Moldvay Tamás időről, ritmusról és Richir fenomenológiájáról szóló disszertációja említendő (Moldvay kiadatlan kézirat), de Szabó Zsigmond, Ullmann Tamás, Komorjai László, Szigeti Attila munkáiban is középponti szerep jut az idő fenomenológiájának. Takács Ádám Ricœur elképzeléseiből kiindulva igyekezett kidolgozni egy faktuális, materiális időfogalmat (Takács 2018).

Tér. A tér problémája mindig is háttérbe szorult a fenomenológiai hagyomány története során az idővel szemben. Az újabb francia filozófia és az új francia fenomenológia is felfedezte magának a tér kérdését. A tér fenomenológiai vonatkozásai nem pusztán a fizikai létezés, hanem mindenekelőtt a történelem, az archívumok kérdése, az értelem fogalmának kulturalizációja, a medialitás, a jelek vonatkozásában jelennek meg. Takács Ádám a materialitás kérdésének szentelt elemzéseiben, valamint a történetiség kérdésének tisztázásában jutott el újra és újra a tér kérdéséhez. A testfenomenológia képviselői, Vermes Katalin, Szigeti Attila, a testi létezés fenoménje felől elemezték a tér problémáját.

Összegzés

Mindent összevetve elmondható, hogy a fenomenológia magyarországi jelenléte nemcsak egy Husserl-reneszánsznak, hanem a francia fenomenológia eleven hatásának is köszönhető. Ennek különféle konkrét történelmi okai vannak. Egyrészt a fenomenológiai mozgalom súlypontjának áthelyeződése Franciaországba a II. világháború után; másrészt a személyes kapcsolatok a magyar és a francia filozófiai közeg között, itt Vetö Miklós és Tengelyi László szerepét nem lehet eléggé hangsúlyozni; harmadrészt a fenomenológia egyfajta újjászületése, ami részben a posztstrukturalista és posztmodern gondolkodás háttérbe szorulása miatt következett be, részben annak a fenomenológiában rejlő potenciálnak köszönhetően, ami egyszerre teszi lehetővé az egész filozófiatörténeti hagyománnyal való megtermékenyítő viszonyt, másfelől a kognitív tudományi kutatásokkal és az analitikus elemfilozófiával való kapcsolatot.

A fenomenológia nemcsak azt kívánja az egyes gondolkodóktól, hogy gondolkodóként újjászülessenek, vagyis hogy újra és újra kezdőkké váljanak és elölről kezdjék a gondolkodást, hanem úgy tűnik, hogy a fenomenológia mint irányzat maga is ismételten újjászületik. A francia fenomenológia hatása Magyarországon is felélénkítette a fenomenológiai hagyomány ápolását, és hozzájárult a fenomenológia erős jelenlétéhez a kortárs magyar szellemi életben.

Irodalom

Bagi Zsolt (2006): *Az irodalmi nyelv fenomenológiája.* Balassi, Budapest.

Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László (szerk.) (2008): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája.* L'Harmattan, Budapest.

Bokody Péter: *Érdeknélküliség és felelősség. A műalkotás lehetséges helye Lévinas bölcseletében.* Doktori disszertáció. Kiadatlan kézirat.

Camilleri, Sylvain – Ádám Takács – Tamás Pavlovits (szerk.) (2012): *Jean-Luc Marion, cartésianisme, phénoménologie, théologie.* Archives Karéline, Paris.

Camilleri, Sylvain – Takács Ádám (szerk.) (2012): *Jean-Luc Marion – kartezianizmus, fenomenológia, teológia.* Gondolat, Budapest.

Darida Veronika (2010): *Művészettapasztalatok (fenomenológiai megközelítések).* L'Harmattan, Budapest.

Fazakas, István (2020): *Le clignotement du soi. Genèse et institution de l'ipséité.* Phenomenologie, Wuppertal.

Fehér M. István (1980): *Jean-Paul Sartre.* Kossuth, Budapest.

Frenyó Zoltán (2024): *Francia filozófusok magyarországi hatása.* Kairosz, Budapest.

Gondeck, Hans-Dieter – László Tengelyi (2011): *Neue Phänomenologie in Frankreich.* Suhrkamp, Berlin.

Györgyjakab Izabella (2012): *Nyelvfenomenológia és/vagy etikai nyelvfilozófia Emmanuel Lévinasnál.* Egyetemi Műhely, Kolozsvár.

Henry, Michel (2013): *Az élő test.* Fordította: Moldvay Tamás és mások. Bencés Kiadó, Pannonhalma.

Horváth Lajos (2024): *The Affective Core Self. The Role of the Unconscious and Retroactivity in Self-constitution.* Springer, Cham. Contributions to Phenomenology 130. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-031-56920-3

Husserl, Edmund (2002): „Logikai vizsgálódások. I. Kifejezés és jelentés." Fordította Seregi Tamás – Simon Attila – Ullmann Tamás. *Passim. Filozófiai folyóirat,* (IV/1), 1–70.

Janicaud, Dominique (1991): *Le tournant théologique de la phénoménologie française.* L'Éclat, Combas.

Komorjai László (2017): *Idő és folytonosság. A tapasztalatfolyam fenomenológiája.* L'Harmattan, Budapest. Aspecto-könyvek.

Lévinas, Emmanuel (1999): *Teljesség és végtelen.* Fordította Tarnay László. Jelenkor, Pécs.

Losoncz Alpár (2010): *Merleau-Ponty filozófiája.* Attraktor, Máriabesenyő.

Marion, Jean-Luc – Guy Planty-Bonjour (szerk.) (1984): *Phénoménologie et métaphysique.* P.U.F., Paris. DOI: https://doi.org/10.3917/puf.mario.1984.01.0057

Marion, Jean-Luc (2013a): *Az erotikus fenomén.* Fordította Szabó Zsigmond. L'Harmattan, Budapest.

Marion, Jean-Luc (2013b): *A látható kereszteződése.* Fordította Cseke Ákos. Bencés Kiadó, Pannonhalma.

Merleau-Ponty, Maurice (2006): *A látható és a láthatatlan.* Fordította Farkas Henrik – Szabó Zsigmond. L'Harmattan, Budapest. Rezonőr sorozat.

Merleau-Ponty, Maurice (2012): *Az észlelés fenomenológiája.* Fordította Sajó Sándor. L'Harmattan, Budapest. Rezonőr sorozat.

Mezei Balázs (1997a): *Zárójelbe tett Isten.* Osiris, Budapest, 394–400.

Mezei Balázs (1997b): A fenomenológia és a hermeneutika elemi ontológiája. Bevezetés és háttér. In Paul Ricœur: *Fenomenológia és hermeneutika.* Kossuth, Budapest, 95–146.

Mezei, Balázs (2017): *Radical Revelation.* T & T Clark, London, Illuminating Modernity. DOI: https://doi.org/10.5040/9780567677815

Moldvay Tamás: *Ráció és ritmus. Előtanulmányok Descartes* Regulae*jának szintaktikai vizsgálatához.* Kiadatlan kézirat.

Nagy Imola (2022): *Tudattalan, test, trauma. A tudattalan fenomenológiai problémája a mentális zavarok tükrében.* Kiadatlan kézirat.

Olay Csaba – Ullmann Tamás (2011): *Kontinentális filozófia a XX. században.* L'Harmattan, Budapest.

Pintér Judit (2014): *A nem múló jelen. Trauma és nosztalgia.* L'Harmattan, Budapest. Aspecto-könyvek.

Popovics Zoltán (2021): *„Sans lieu". A távollét esztétikája.* Typotex, Budapest.

Prahovean, Vasile (2018): *Sematizmus és költői fenomenológia. Értelemadás és értelemrögzítés Kant, Husserl és Richir filozófiájában.* GlobeEdit, Kolozsvár.

Ricœur, Paul (1997): *Fenomenológia és hermeneutika.* Kossuth, Budapest.

Ricœur, Paul (1999): A hármas mimézis. Fordította Angyalosi Gergely. In Uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok.* Osiris, Budapest.

Ricœur, Paul (2006): *Az élő metafora.* Fordította Földes Györgyi. Osiris, Budapest.

Ricœur, Paul (2023): *Vallás, ateizmus, hit.* L'Harmattan, Budapest. Rezonőr sorozat.

Sajó Sándor (2014): *Majdnem minden. A megtört totalitás dialketikája.* L'Harmattan, Budapest. Aspecto-könyvek.

Sartre, Jean-Paul (2006): *A lét és a semmi.* Fordította Seregi Tamás. L'Harmattan, Budapest. Rezonőr sorozat.

Seregi Tamás: *A jelen visszatérése. A műalkotás és az érzékelés viszonya fenomenológiai nézőpontból.* Doktori disszertáció, kiadatlan kézirat. URI: https://pea.lib.pte.hu/handle/pea/14772

Szabó Zsigmond (2005): *A keletkezés ontológiája. A végtelen fenomenológiája.* L'Harmattan, Budapest. Cogito könyvek.

Szabó Zsigmond (2012): *A libidó antinómiája és más paradoxonok.* L'Harmattan, Budapest. Aspecto-könyvek.

Szegedi Nóra (2007): *A magában való dolog fenomenológiája.* L'Harmattan, Budapest. Cogito könyvek.

Szegedi Nóra (2015): „Kant szerepe egy lehetséges fenomenológiai elementáretikában." *Magyar Filozófiai Szemle,* 2015/4, 43–55.

Szigeti Attila (2011): *A testet öltött másik. Kortárs fenomenológiai tanulmányok.* Pro Philosophia, Kolozsvár.

Szummer Csaba (2024): *Spontán értelemképződés módosult tudatállapotokban. Trauma, álom és pszichedelikus élmény.* L'Harmattan, Budapest. Károli könyvek – Monográfia sorozat.

Takács Ádám – Jean Grégori (szerk.) (2014): *Traces de l'Etre. Heidegger en France et en Hongrie.* L'Harmattan, Paris. Ouverture Philosophique.

Takács Ádám (2013): *A fenomén és tárgya. Fenomenológiai értelmezések és elemzések.* L'Harmattan, Budapest. Aspecto-könyvek.

Takács Ádám (2018): „Time and Matter: Historicity, Facticity and the Question of Phenomenological Realism." *Human Studies,* Vol 41/No.4, 661–676. DOI: https://doi.org/10.1007/s10746-017-9447-3

Tengelyi László (1998): *Élettörténet és sorsesemény.* Atlantisz, Budapest.

Tengelyi László (2007): *Tapasztalat és kifejezés.* Atlantisz, Budapest.

Tengelyi László (2007): Új fenomenológia Franciaországban. In Boros Gábor (szerk.) *Filozófia.* Akadémiai, Budapest, 1346–1372.

Tengelyi László (2014): *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik.* Karl Alber, Freiburg–München.

Tordai Zádor (1967): *Egzisztencia és valóság.* Akadémiai, Budapest.

Toronyai Gábor (2002): *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl későigondolkodásáról.* Osiris, Budapest.

Ullmann Tamás – Vieillard-Baron, Jean-Louis (szerk.) (2011): *Bergson aktualitása.* Gondolat, Budapest.

Ullmann Tamás – Váradi Péter (szerk.) (2011): *Sartre és Merleau-Ponty. A francia fenomenológia klasszikus korszaka. Sartre és Merleau-Ponty levelezésével.* L'Harmattan, Budapest.

Ullmann Tamás (2010): *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás 1.* L'Harmattan, Budapest.

Ullmann, Tamás (2002): *La genèse du sens. Signification et expérience dans la phénoménologie génétique de Husserl.* L'Harmattan, Paris. Ouverture Philosophique.

Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) (2009): *Husserl és a Logikai Vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia.* L'Harmattan, Budapest. Dasein Könyvek.

Vermes Katalin (2006): *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában.* L'Harmattan, Budapest. Dasein Könyvek.

Vermes Katalin (2023): *A felelő(s) test. Exkarnáció és inkarnáció ritmusai.* L'Harmattan, Budapest. Dasein Könyvek.

Vieillard Baron, Jean-Louis – Tamás Ullmann (szerk.) (2012): *Actualité d'Henri Bergson.* Archives Karéline, Paris.

Waldenfels, Berhard (1983): *Phänomenologie in Frankreich.* Suhrkamp, Frankfurt.

Mezei Balázs M.

Phaenomenologia apocalyptica

Néhány gondolat a hazai fenomenológiáról

1. Bevezetés

Jelen összefoglaló főcímének mindkét kifejezése – *phaenomenologia*, *apocalyptica* – a feltárással, feltárulással kapcsolatos. A fenomenológia szó jelentése közismerten a feltárulókról való beszéd, a feltárulók, tüneményok tudománya, logosza. A *phaenomenon* szó eredete a görög *fainó* ige, jelentése: megjelenik, feltárul, feltűnik; alakváltozatai a legszélesebb körben használatosak az ó- és a mai görög nyelvben. A *phaenomenon* – latinos átírásban – semleges nemű befejezett melléknévi igenév, jelentése megjelent, megjelenített; feltárult vagy feltárt (cf. Goldenberg–Shanahan 2011; φαίνω). A tudományos szóhasználatban jelenhette az érzéki adatokat vagy a csillagászati nyelvben a feltűnő, látható égitesteket. A címben használt másik kifejezés, *apokalyptica*, ugyancsak görög kifejezés, semleges nemű befejezett melléknévi igenév az *apokalüptó* igéből, amely a *kalüptó* (elrejt, eltakar; *kelüphon* = héj) ellentéte. Az *apokalüptó* a héj, a hályog, a lepel eltávolítása (cf. Goldenberg–Shanahan 2011; ἀποκαλύπτω). A héber *gala* (גָּלָה) fordításaként jelent meg a LXX biblikus szövegeiben, s a *gala* ugyancsak ez a fogalomkör: megmutatkozik, feltárul, megjelenik (Strong 1890: H1540). Míg azonban a görög *apokalüptó* negatív jellegű (a *kalüptó* tagadása), a *gala* pozitív.

A *phaenomenologia apocalyptica* pleonazmikus, mivel a két szó jelentésköre nagyon közel áll egymáshoz. Az első tüneménytan, jelenségelemzés; a második a jelenségek összefoglaló leírása, feltárása. Ám az „apokaliptikus" jelző hozzáillesztése a „fenomenológiához" már indokolt, ha az utóbbi későbbi jelentésfejlődését nézzük. A filozófiai kifejezés közismerten a 17–18. század során terjedt el, legnagyobb hatással Immanuel Kant *A tiszta ész kritikája* című művének a „fenomén" és a „numenon" megkülönböztetését kifejtő részeiben (Kant 1911; Kant 1913: A235/B294). Kant a későbbiekben fenomenológiának nevezte az érzéki tapasztalat egészének leírását a természettudományok metafizikai alapjainak tisztázásakor (Kant 1997). Hegel közismerten univerzális filozófiai-metafizikai fogalommá tágította a kifejezést *A szellem fenomenológiája* lapjain (Hegel 1970; Hegel 1979). A korábbi fejlemények együttes hatása, hogy a szaktudományok nagyívű kifejlődése során, a 19. század közepétől a „fenomenológia" már

elsősorban a szaktudományok terminológiai bevezető diszciplínájaként szerepelt. Létrejött például a geográfiai, paleontológiai vagy medikális fenomenológia, azaz a releváns alapfogalmak (domborzatok, testrészek, csontelemek stb.) felsorolása (Schuhmann 2004). Franz Brentano ehhez hasonló, empirikus értelemben használta a „fenomenológiát", vagyis a lelki jelenségek áttekintő, elemző leírására (Brentano 1874). Ennek nyomán Edmund Husserl kezdetben logikai áttekintésként, később sajátos, átfogó alaptudományként értelmezte a fenomenológiát, amely – transzcendentális, realista, ontológiai formákban – önálló filozófiai diszciplínaként vált befogadottá a 20. századi filozófiatörténetben (cf. Alloa–Breyer–Caminada 2023).

Amikor a fenomenológia szóhoz hozzáteszem, hogy *apokaliptikus*, nem egyszerűen a régi héber-görög kifejezés jelző értelmű használatáról van szó, hanem komplex fogaloméról, amely számos jelentéssel bír. Vonatkozhat a szó eredeti jelentésére, vagyis az eszkatológikus kinyilatkoztatásra, s ekkor az összetett kifejezés jelentése: eszkatológikus, végsőképpeni jelenségtan. Vonatkozhat a mai népszerű jelentéskörre, s akkor a kifejezés nagyjából: világomlással kapcsolatos fenomenológia. De vonatkozhat az eredeti jelentésre is, mely szerint az *apokalüpszisz* a dolgok *értelmének feltárása, feltárulása:* valóságfeltárulás, valóságfeltárás (McAllister 2020). Az összetett kifejezés jelentése ez utóbbi esetben: valóságfeltáró jelenségtan vagy másképpen a fenomenológia mint valóságfeltáró tudomány, gondolkodás, ennek leírt vagy szóbeli összefoglalása.

Szóhasználatom ez utóbbi értelemmel bír: az „apokaliptikus fenomenológia" valóságfeltáró jelenségtan. Ám nem teszem zárójelbe az *apokalüpszisz* vallási-teológiai, mi több, ezoterikus értelmét sem – ez utóbbi kapcsán gondoljunk az újszövetségi János jelenései sifrírozott szövegére (Kovacs–Rowland 2004). De ahogyan a *fenomenológia* szóban sem a csillagászati jelenségtan értelmét helyezzük előtérbe (noha értelmezésünkbe bevonható), úgy az *apokaliptikus* kifejezésben is a valóságfeltárás intencióját emelem ki. Az apokaliptikus fenomenológia tehát olyan jelenségtan, amelynek hangsúlya a valóságfeltáráson van. S ez egyáltalán nem fölösleges hozzátétel, mivel a fenomenológia jelentése ma is gyakran összemosódik a fenomenalizmus, epifenomenalizmus jelentéseivel, amelyek a valóságalaptól megkülönböztetett jelenségkörre vonatkoznak. Ámde a jelenség már Kantnál is a voltaképpeni önkifejeződése, s még egyértelműbben az Hegel munkájában. Husserlnél és követőinél nem az önvaló vagy magánvaló körétől elválasztott jelenségről van szó, hanem a voltaképpeni dolog, esemény, valóság, valóságegész önfeltárulásáról. Ez az önfeltárulás mindenekelőtt valóságosan megy végbe, s csak ennek folyományaként válik elgondolhatóvá.

Mindennek tisztázása után állításom az, hogy a fenomenológia mint *valóságfeltáró* gondolkodás megnevezhető az apokaliptikus fenomenológia, *phaenomenologia apocalyptica* kifejezéssel. A „valóság" kifejezés kapcsán elég annyit leszögezni, hogy a valóság esetünkben nem azonos derivatív, másodlagos, levezetett fogalmak tartalmával, hanem közvetlen, voltaképpeni, eredendő pozitivitás (vö. Mezei 2005: IV. D; Mezei *et al.*, előkészületben, *Valóság* szócikk) S miért a latin átírás a címben? Ez kevéssé szorul magyarázatra. A nyugati tudományos szóhasználat a latinitás utóképeként ma is gyakran alkalmaz latin vagy latinos elnevezéseket. Magyarországon a latin nyelv 1836-ig hivatalos volt; s a tudomány kortárs *lingua francája*, az angol maga is félig latin eredetű, tudományos terminológiájában különösen.

2. A fenomenológia teológiai fordulata

Mondandómhoz közelebb lépve először is a „fenomenológia ívéről" szólnék (részletes kifejtését lásd Mezei 2009). A kifejezésen a fenomenológiai filozófia klasszikus időszakának történeti kibontakozását értem. Röviden: a fenomenológia mint filozófiai koncepció elindul a maga korlátozott kezdeteitől – Brentano munkásságában –, majd kibontakozva eléri a végső bölcseleti kérdések körét, a valóságegész eredete, kibontakozása, célja és értelme problematikáját – már Max Scheler munkáiban. Ennek gyökeres újragondolása történik meg Martin Heidegger nagyívű alkotásaiban, amelyben „a fenomenológia íve" eléri csúcspontját. Az ív hátralévő szakaszaiban, Emmanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty és Paul Ricœur tevékenységében mindennek visszahatása, felbontása, dekompozíciója következik. A fenomenológiai ív ezzel eléri hanyatlásának talajvonalát, vagyis a klasszikus fenomenológia ívszerű fejlődésének felbomlását. Ez az ív egyfajta csíramozgás, amelyben a felbomlással együtt, annak következményeként megindul az alakzat kifejlődése, a fenomenológia voltaképpeni filozófiai iskolaformálásának történeti kibontakozása, mely napjainkban is tart. Az ívszerűség nemcsak a klasszikus fenomenológia tulajdonsága, hanem több történeti iskoláé is, amelyek hasonlóképpen íves fejlődést írnak le, mielőtt komplex hatásösszefüggésük kialakulna. Ennek háttere az ívesség, ívszerűség természetileg adott, metaforikus tartalma, amely egyáltalában vonatkozik nemcsak a nappal és éjjel váltakozására, nemcsak az élőlény életciklusaira, hanem a gondolkodás íves jellegére, azaz megformálódására, kifejlődésére és lehanyatlására, amelyek összeségükben termékenyítően hatnak tovább.

Paul Ricœur „husserliánus eretnekségekről" beszélt egyik dolgozatában, s ezen azt értette, hogy a történeti fenomenológia Husserl alapító munkássága után a husserli felfogásokhoz képest eltérő, eretnek értelmezésekben folytatódott ("hérésies husserliennes", Ricœur 2004: 182). Az „eretnek" kifejezésnek

eredetileg vallási-dogmatikai jelentése van, azt jelzi, hogy az előírt dogmáktól egyes felfogások tiltott módon eltérnek. S van tágabb jelenése is, mely a husserli alapfelfogást elutasító nézetekre utal. A „fenomenológia íve" mint a „husserliánus eretnekségek" kibontakozása is leírható. Ám az „eretnekség" kifejezést félrevezetőnek tartom: Husserl soha nem követelte meg felfogásainak dogmatikus követését, éppen ellenkezőleg, bátorította fenomenológiája kiterjesztését, feldolgozását, recepcióját, interpretációját. Tény, hogy a filozófia mint szigorú tudomány koncepcióját maga helyezte szembe a naturalizmus, a pszichologizmus, a historicizmus és a világnézeti felfogásokkal (Husserl 1956), ahogyan nevezetes, 1931-es berlini előadásában kifogásolta Max Scheler és Martin Heidegger antropologikusnak tartott felfogásait is (Husserl 1988). Ám mindemellett Husserl a szabad gondolkodás híve volt és maradt. Miként visszatérően kimondta, a szabadság ténye a legalapvetőbb a fenomenológiai gondolkodásban (pl. Husserl 1976: 62 „Der universelle Zweifelsversuch gehört in das Reich unserer vollkommenen Freiheit.")

A fenomenológia íve tehát nem eretnekségek íve, hanem inherens és koherens problémakompozíció, amely megtermékenyítően hat a rákövetkezőkben. Természetesen még a legkoherensebb problémafejlődésben is létrejönnek viták, véleményeltérések, olykor akár egyeztethetetlen felfogások is. Talán a paradigmaváltozás kifejezését alkalmazhatjuk itt, hiszen Thomas Kuhn felfogása szerint a paradigmaváltások során mindig egyes korábbi motívumok érvényesítése zajlik, s ritkán fordul elő az előző paradigma nyomtalan eltűnése (Kuhn 1962: XI). A fenomenológia mint koherens problémakompozíció ma sem ért véget; s az apokaliptikus fenomenológia ennek keretében értelmezendő.[1]

A paradigmafejlődés fázisait a következő kulcsszavakkal írom le: analitikus fenomenológia – korrelatív fenomenológia – személyfenomenológia – létfenomenológia – másságfenomenológia – apokaliptikus fenomenológia. Ez utóbbi tartalmaként két további almintázatot nevezek meg: újdonságfenomenológia

[1] Ez a gondolat további tisztázást igényel, aminek a következők szerint kell haladnia: A fenomenológiai ív először is konkrét filozófiatörténeti korszak. Másodszor fejleményei mintaszerűek, vagyis a pozitív problémakibontakozás voltaképpeni problémamozgás leképzése. Harmadszor e voltaképpeni problémamozgás, dinamikus összefüggés egyáltalában a gondolkodás összefüggése, amely történetileg többszörösen leképződik – ez tehát egyszerre metafizikai-ontológiai, illetve pozitív filozófiatörténeti állítás. Az apokaliptikus fenomenológia egyfelől ennek a mozgásnak történetileg konkrét, de egyben voltaképpeni összefoglalása, ekképpen újgondolkodás. Mint ilyen, megnyitja az abszolút fenomenológia körét. A fenomenológiai ív ebben körszerűvé tágul, s ez ismét csak kifejeződik történetileg, abban, amit apokaliptikus fenomenológiának, újdonságfenomenológiának, abszolút fenomenológiának nevezek. E fejlemény felülírja a történeti ív végszakaszának dekompozíciós tendenciáit, amelyek történetileg a posztfenomenológiai fejleményekben fejeződnek ki. Vagyis az apokaliptikus fenomenológia egyszerre kulmináció – mivel áttekinti a pozitív fenomenológiai ív egészét – és egyben újdonság is, újgondolkodás, ezen keresztül: az abszolút fenomenológia nyitánya.

és abszolút fenomenológia. Az apokaliptikus fenomenológia azonban nem szimpla folytatás, hanem – a fenomenológiai ív alapján – drámai továbblépés, a megtermékenyítő ívszerűség kibontakoztatása.

Az analitikus fenomenológia a Franz Brentano nevéhez köthető jelenségelemzés, melynek hangsúlya a belső észlelésen van (Brentano 1874). A korrelatív fenomenológia Husserl noéma-noészisz-fenomenológiája, tehát a transzcendentális fenomenológia, amelynek végső kifutása az *Ineinander*-fenomenológia, vagyis az egyetemes összefonódás gondolkodása (Husserl 2008: 677; Husserl 1998: I, § 71). A személyfenomenológia Max Scheler teljesítménye, mely a későbbiekben a perszonalizmus fejleményeiben folytatódott (Scheler 1930: Scheler 1979). A létfenomenológia a Scheler nyomán kibontakozó, Heidegger munkáiban kifejlő, s ebben újabb és újabb fázisokat létrehozó gondolkodás (Heidegger 1989). A másságfenomenológia nagy áttörése Lévinas munkájában megy végbe (Lévinas 1961), majd továbbhat Ricœur, a korai Derrida diszkurzusában, s manapság Marion munkáiban bontakozik ki (Marion 2021). Az apokaliptikus fenomenológia felfogható az előző mintázatok kritikájaként és továbbgondolásaként; tartalmilag az újdonság kerül a középpontba, amely előremutat a valódi apokalipszis, vagyis a valóságfeltárulás végső fenomenológiájára. A „végső" itt a görög *szünteleia* jelentésének megfelelően (Goldenberg–Shanahan 2011; συντέλεια) egyszerre végpont, befejezés és kifejezés, be- és kiteljesülés, eszkatológia és apokalipszis. Mindez a mi helyzetünkben csak mint előremutatás, promisszum, ígéret áll fenn. Az ígéret jellemzője, hogy egyben, dialektika nélkül egyszerre „már igen" és „még nem" (Mezei 2005: II, § 70 C, Az igazság ígéretfogalma).

Mit mondhatunk tehát a francia fenomenológia Dominique Janicaud munkája nyomán híressé vált „teológiai fordulatáról"? (Janicaud 1991) Janicaud szerint korára a fenomenológia eltávolodott az eredeti, szigorúan tudományos és ateisztikus kezdetektől s teologizáló-vallási kísérletekbe fogott, ami módszertanilag és tartalmilag elvetendő. Miként másutt már kifejtettem (Mezei 2009), a problémafelvetés nem alaptalan, ha a fenomenológia ívének egy bizonyos szeletét, elágazását, alfejleményét vesszük, azt, amelyet Sartre 1946-ban „ateista fenomenológiának" nevezett (Sartre 1946). Ez az alfejlemény azonban problémalogikailag nem meghatározó, s még kevésbé az, ha fenomenológia ívét mint organikus problémafejlődést vesszük. A fenomenológia ugyanis már első változatában, Brentanónál is a legszorosabban összekapcsolódott a teológiai problematikával. S nem volt ez másképp Husserl tanítványi körében, sőt latens módon Husserl munkáiban sem, Schelerről és másokról most nem is szólva (Mezei 2021). Visszatérő hivatkozásom Merleau-Ponty: még az ő, látszólag ateisztikus fenomenológiája is felvette céljai közé a „szent" áthelyezését, „másféle definícióját", „a dolgok vagy a szavak illeszkedésében" való felismerését

(Merleau-Ponty 1953, 49; Merleau-Ponty 2003, 57). Gabriel Marcel, Paul Ricœur, a fenomenológusként induló Hans Urs von Balthasar és Karl Rahner nevét is említhetjük, de a leginkább kiugró példa ismeretesen Emmanuel Lévinas teológiailag átitatott munkássága. Ezen a talajon jött létre Jean-Luc Marion teljesítménye, amely kifejezett teológiai fenomenológia (Tóth 2024), miként számos pályatársáé is, mint amilyen Jean-Luis Chrétien vagy Emmanuel Falque. A teológiai vonatkozás tehát nemcsak végigkíséri a fenomenológia ívét, hanem annak meghatározó vonulata is (Joseph–O'Leary 2024).

3. A fenomenológia mint revelációfilozófia

Az apokaliptikus fenomenológia első megfogalmazásaiban a fenti összefüggést a *reveláció* motívumaként azonosítottam (Mezei 2013). Magától adódott. A reveláció szó német megfelelője, az *Offenbarung* oly mélyen áthatja a köznyelvet és a szaknyelvet is, hogy elkerülése szinte lehetetlen, amint ez teljességgel *offenbar,* nyilvánvaló. A fenomenológiai irodalom terminológiája telítve van az *offenbaren, scheinen, schauen* stb. alakjaival, vagyis a régi illuminációs felfogások szakkifejezéseivel, amelyek egyenest visszavezetnek a revelációs felfogás archaikus közegébe, ahol minden illumináció: reveláció, és minden *phaneron: phanerószisz, apokalüpszis* eredménye (vö. Róm 1:19; Róm 16:25; 1Kor 12:7).

A valóság mint megnyilatkozás, mint fenomén valójában reveláció; s itt elmerülhetünk a szótörténet rejtelmeiben, de ehelyett csak egy tényezőt emelek ki: a latin *revelatio* már eredeti megjelenésekor új szóalkotás volt, hiszen a görög *apokalüpszisz*t pontosabb lett volna *develatió*ként lefordítani. Az, hogy az *apokalüpszisz* mégis *revelatio* lett, annak tulajdonítható, hogy az ekképpen megalkotott szó – feltehetően Szent Jeromos műfordítói gesztusa – összecsengett a *religio* latinok által szeretve tisztelt kifejezésével. A *re* prepozíció hangsúlyozza a „vissza", „újra", „ismét", „nyomatékosan" jelentésköröket, a leleplezés tehát egyfajta döntő, nyomatékos helyreállításként lett *re-velatio.* Ennek következménye filozófiailag mélyértelmű. A *re-velatio* ugyanis egyszerre jelenti a lepel eltávolítását, a visszaburkolást, illetve a nyomatékos elrejtést. Feltárja, hogy minden *revelatio re-velatio* közegében megy végbe, minden feltárás kontextusa az elrejtés, s a feltárás és elrejtés egysége a *velatio* szüntelen lebegése, végtelen önmegújítása; derű és komolyság, szeretet és fájdalom, szenvedés és feltámadás egyetlen, egységes összekapcsolódásban, *Ineinandersein*ban.

Nyilvánvaló, hogy a fenomenológia revelációfilozófia, revelációs gondolkodás. A valóság tárul fel benne és általa és vele, s ez mindennek alapja és teljesülése, *szünteleiája*. A feltárulás, a valóság ezen önkijelentése vagy önkinyilatkoztatása

nem írható felül (nem tehető másodlagossá) semmiféle közvetítés, értelmezés, hermeneutika, grammatológia, genealógia által. Mert minden értelmezést, hermeneutikát, grammatológiát és genealógiát meg kell értenünk, s ezt a megértést nem helyettesíthetjük valaki vagy valami más mozzanatával. Ahogyan lassan harminc évvel ezelőtt leírtam a kis Ricœur-kötetem mottójaként: „Minden megértés értelmezés, kivéve az értelmezés megértését" (Mezei 1997b). S az értelmezés megértése az értelmezés egészét és minden mozzanatát meghatározza, megalapozza, áthatja. Hogyan lehetne ez másképpen? Husserl abszolút alapelve, a minden princípiumok princípiuma érvényes. S ha ezt tagadjuk, feltételezzük az alapelvet (Husserl 1996, § 24).

E megértés összegzését már a *Vallásbölcselet* című munkámban is elvégeztem, amelyet az értő recenzens így jellemzett: „a valóság önvallomásai" (Marosán 2019). Igen! A valóság csak abban a sajátos tevékenységben tárul fel, amit vallásnak, vallomásnak (s derivátumainak: vallás-konfesszió-religió) nevezünk (Mezei 2005, § 3). A vallásbölcselet már ezen a szinten is revelációfenomenológia vagy revelációfilozófia, s nagyon büszke lehetnék arra, ha ezt az összefüggést én értettem volna meg először. De nem így van, mivel a német nyelven gondolkodók már igen korán ráébredtek e kapcsolatokra, leginkább s kiugró módon Heidegger (Frede 2019), majd őt követve Hans Urs von Balthasar, akinek 1947-es, *Wahrheit* című művét Robert Gifford találóan fordította *Phénoménololgie de la vérité* címen *(Az igazság fenomenológiája,* cf. Mezei 2024). Erős feltevésem, hogy amikor Merleau-Ponty elolvasta ezt a könyvet, s éppen a *L'Origin de la vérité* című munkáján dolgozott, kénytelen volt elhagyni a tevékenységét, megértve, hogy az igazságfenomenológia mint revelációs gondolkodás voltaképpen már készen áll Balthasar, még inkább Heidegger munkáiban. Ezért, ekképpen maradhatott töredék az a munka, amely végül a *Látható és a láthatatlan* címen jelent meg (Merleau-Ponty 1964; Merleau-Ponty 2006).

Mi tehát a revelációfilozófia? Történetileg a revelációfogalom kibontakozása (ideértve az illumináció- és *phanerószisz*-felfogásokat) a teológia és a filozófia vonalain. E hagyomány szinte áttekinthetetlenül gazdag az ókoriaktól kezdve a moderneken át Schelling életművéig és tovább (vö. Koslowski 2001). S a 20. század nemde a revelációs gondolkodás aranykora? Nemcsak a filozófiában, hanem a teológiában is; s nemcsak a teológiában, hanem a szaktudományokban is (Mezei–Murphy–Oakes 2021). S nem látjuk, hogy a fenomenológia ezen a vonalon koncipiálódott és haladt tovább, míg elérte mai állapotát számos kortárs alkotó sokasodó munkáiban? (vö. Rivera, előkészületben)

De mit tesz hozzá az általam bevezetett és használt fogalom ehhez a fogalomtörténethez? A közvetlenség abszolút elvét. Annak leszögezését, hogy a valóság soha nem lehet idegen a valóságfelfogástól, mert ha így lenne, nem

találkoznánk a valósággal. A valóság közvetlenül és teljes egészében – mint valóság – adott kell legyen ahhoz, hogy egyáltalán tudomásunk legyen a valóságról. A valóság közvetlenül és lényegileg már mindig adott, s ezen belül helyezkedik el a közvetettség ezernyi formája, a történetiségtől kezdve a közvetett felfogás és gondolkodás folyamataiig. Minden megértés értelmezés, kivéve az értelmezés – közvetlen – megértését. Ez a közvetlen megértés, ez a közvetítetlen valóságkapcsolat az, amin minden áll, ami vagyunk, amiből, ami által és amiért létezünk. S míg e közvetítetlenség a közvetettség ezer formájában bontakozik ki, hogy azután a közvetlenség transzcendens teljességéig jusson, mindez már mindig is feltételezi és foganatosítja az eleve adott, tagadhatatlan, mindent átható és mindent meghaladó abszolút közvetlenséget.

Tegyük hozzá, hogy ez a közvetlenség ígéretjellegű. Az ígéretszerű, ígéretes közvetlenség az ígéretben adott, egyszerre teljesült és kilátásba helyezett, egyszerre perspektivikus és mégis közvetlenül adott mozzanatok már mindig is önmagába visszatérő egysége: *Ineinandersein*, amelyben mi magunk, közvetlenül és mégis távlatosan, elkülönülve és mégis összeforrva: egyek vagyunk. Ahogyan Schiller írta a mámorról (*Freude*), s Beethoven megzenésítette sorait: „Üdvöd újra összefűzi, Mit megoszt acélidő: Testvér koldus és királyfi, Merre röptöd ívelő." (Az eredeti Schiller-szöveg fordítása, vö. Mezei 2006).[2] Ez az egység közvetlenül és egészlegesen mindent áthat, a közvetettség valamennyi formáját is, elsősorban azonban annak felfogását és realitását, hogy már mindig is valóságosak vagyunk, s valóban a valóság valósságában foglalunk helyet. Nem vagyunk „idegenek és jövevények", „hanem a szentek polgártársai és Isten családjának tagjai" (Ef 2:19). Másképpen: lényegileg valóságosak vagyunk, ebből fakadóan valóságközvetlenségben élünk, mozgunk és vagyunk (vö. ApCsel 17:28) oly módon, hogy az mindenkor ígéretteljesülés.

Mélyebben nézve a valóságfelfogás: valóságfeltárulás. Nyilvánvaló, hogy ez elvi szinten érvényes, számos vonatkozásban nem, hiszen *Es irrt der Mensch, solange er strebt.* („Tévelyg az ember, míg csak él." Goethe 1808; Goethe 1967: 18; korrigált fordítás.) Ebből következik, hogy a valóságközvetlenség elve együtt jár a valóságtagadás elvével, s a kettő együttesen, egymásra hatva áll fenn, mégpedig akképpen, hogy a valóságfeltárulás funkciója a valóságtagadás, aminek eredménye: valóságteljesedés, valósággazdagodás, valóságújdonság (Mezei 2023).

[2] Beethoven ismeretesen igazított Schiller szövegén, így lett a „testvér koldus és királyfi" (*Bettler werden Fürstenbrüder*) eredeti szövegéből „társa már embernek ember" (*Alle Menschen werden Brüder*), lásd Mezei 2006.

4. Apokaliptikus fenomenológia

Mindezzel már az apokaliptikus fenomenológia alapvonalait vázoltam fel. Mi a kapcsolat a revelációfilozófia és az apokaliptikus fenomenológia között? A revelációfogalom mint problematika a fenomenológia voltaképpeni magva. A revelációfilozófia mint a fenomenológia ívének tenorja azonosítható. Az apokaliptikus fenomenológia azonban ezen ív teljesedésének, kulminációjának a megnevezése. S hogy itt ne essünk tévedésbe, szögezzük le: elvi kulminációról van szó. Tartalmilag arról, hogy a valóságfeltárulás mint *apokalüpszisz* minden fenomenológiai gondolkodás alfája és ómegája; s pontosan így: „én vagyok az alfa és az ómega", vagyis az én nem rekeszthető ki az apokaliptikus fenomenológiából. Ki küldött engem? – kérdezte Mózes az Égő Csipkebokor előtt. *Ehje aser ehje,* szólt a válasz: az ÉN VAGYOK küldött, s küld minket is, ti. az apokaliptikus fenomenológia kulminációjában (vö. Ex 3:14). Értsük jól: ez a kulmináció nem egyszerűen történeti fázis, nem is filozófiai gondolkodási szint, nem is merőben szellemi élmény, tapasztalat, hanem magának a gondolkodás mozgásának, a „fenomenológiai mozgalomnak" kulminációja (Mezei 2022).

A fenomenológia problémafejlődése ezen a vonalon zajlik: Intencionalitás – *Ineinandersein – Person – Sein-Dasein-Seyn – L'autrui – L'écart – Révélation.* E vonal folytatása az apokaliptikus fenomenológia. Miként minden fázis, ez is tartalmaz korrekciót, átfogalmazást, újraértelmezést. A brentanói intencionalitás korrekciója a husserli *Ineinandersein;* ennek konkrét felfogása a személy előtérbe helyezése; ennek radikálisabb felfogása a létfogalom felvetése; ennek korrekciója a másságprobléma kifejtése, mely extrém dualizmust eredményez; mindezt a revelációfogalom centralitása igyekszik korrigálni, ami azonban induktív marad. Az apokaliptikus fenomenológia, amelyben a feltárulás feltárulásának abszolút prioritása emelkedik fel (s nemcsak ontológiailag, hanem episztemológiailag is), minden indukció és dedukció ősforrása. Mint olyan, abszolút valóságrelevancia, ami biztosítja, hogy mi magunk valóban vagyunk.

S itt rögvest következhet az ellenvélemények taglalása, befogadása, cáfolata, de erre jelenleg nincs terem. Ehelyett az apokaliptikus fenomenológia centrális problémakörét vázolom: s ez az *újdonság.* Az újdonság kapcsán világossá kell tenni, hogy kardinális különbség van a következő újdonságfogalmak között: eredetiség – relatív újdonság – abszolút újdonság. A köznyelv a relatív újdonságot azonosítja az újdonsággal mint olyannal, s erre nézve epokhét kell gyakorolnunk. Mert a relatív újdonság mindig valami régihez képest új, ez az újdonság azonban töredékfogalom. Alaposabb az originális vagy eredeti újdonság, mint amilyen egy gyermek, egy újszülött – vagy méginkább a világ létrejötte *ex nihilo* (Vetö 2012, 43–117). Ritkán fogjuk fel, hogy a viszonylagos új mögött az eredeti

új valósága áll. S még ritkább annak megértése, hogy a viszonylagos és az eredeti feltételezik az újdonság abszolút dimenzióját, mely nem más, mint merőben új. Van ilyen? Vagy csak *flatus vocis* ezt mondani?

Először is: ha van viszonylagos új, van abszolút új, ez logikailag kétségtelen. Az abszolút újdonság már mindig is feltételezett, *immer schon, je schon* ismert (Heidegger alapkifejezése, lásd Seubold–Schmaus 2019), de ez az ismeret hallgatólagos, *tacit knowledge* (Polanyi 1958). Tehát valamiképpen hozzá kell férnünk, fel kell tárnunk, ti. az epokhé és az újdonságredukció által. Ennek során felfogjuk, hogy maga az új, az abszolút újdonság abszolút közvetlen, abszolút meghatározó, abszolút átható.

S hol van itt az apokaliptikus fenomenológiával való kapcsolat? A közvetlen valóságvonatkozás valójában valóságidentitás, a valóságazonosság, s ennek formája a *novitas*, mégpedig a *novitas novitatis*, minden újdonság újdonsága. Ennek megértésében nagy segítséget jelentett nekem David Leahy *Novitas mundi* című könyve (Leahy 1994). S olvassuk Izajás prófétát: „Új eget és új földet teremtek!" (65:17); majd a Jelenések könyvét: „Íme, mindent újjá teszek!" (21:5). Mindez merőben történeti vonatkozású, mintha a régihez képest való újdonságról lenne szó? Avagy originalitásról? Nem; abszolút újdonságról, voltaképpeni *poiészisz*ről, valóságfennállásról. Az apokaliptikus fenomenológia kulcsmondata: OMNIA NOVA – *lényegében minden új.*

5. Újgondolkodás

Az apokaliptikus fenomenológia mint a revelációfilozófia kiteljesedése revelációs gondolkodást implikál, s ennek voltaképpeni formája az abszolút újdonság, *novitas novitatis*. De hogy ne essünk az ontoteológia vádja alá (Heidegger 2006), tegyük hozzá: a naiv-kezdetleges gondolkodás része, ha ezt az újdonságot az originalitás, a viszonylagosság vagy akár a fokozatiság értelmében vennénk. Ezzel szemben itt *abszolút újdonságról* van szó, mely nem vezethető vissza a részleges újdonságokra, hanem azok előfeltétele, tartalma és célja. Ennek végiggondolása igazolja, hogy az utolsókból lehetnek elsők, s az elsőkből utolsók.

Miért nevezzük ezt a tartalmi koncentrátumot újdonságnak? Megfelelő annak nevezni: az újdonság mint transzcendentálé minden más transzcendentálé feltétele, foglalata, tartalma, célja, egysége és értelme. Ami egy, való, jó és szép, az újdonság által egy, való, jó és szép. A valóság nemcsak régi és nemcsak viszonylag új, nemcsak eredeti és nemcsak másodlagos, hanem mindennek előfeltételeképpen, foglalataként, tartalmaként, céljaként és értelmeként: új, *kainosz, neosz, novum, novedad, novità, nouveauté, Neuheit, newness*. Amikor tehát

valóságról gondolkodunk, ne tévesszük össze a részvalóságokat a voltaképpenivel, magával a valósággal. S az ennek megfelelő gondolkodás szükségképpen újdonsággondolkodás. Ennek kifejezéseképpen gyakran használunk bevett fogalmakat, mint amilyen az intencionalitás, a lét, a személy, a másság stb., de ezek valódi értelme csak újdonságvonatkozásukban tárul fel, lepleződik le, apokaliptizálódik. Szisztematikusan nézve: használhatjuk a logika, az ontológia, az episztemológia stb. klasszikus fogalmait – mint az említett transzcendentálékat –, de ezek voltaképpeni értelme csak az újdonságvonatkozásban tárul fel. Ennek elgondolása: újszerű gondolkodás, röviden: újgondolokodás (egybeírva).

Heideggertől egyszer megkérdezték: A *Sein und Zeit* után mikor írja meg „etikáját"? (Heidegger 1976, 353). A válasz az idézett helyen olvasható: Az etikára irányuló kérdés a technikának kitett ember technikai jellegű válaszára irányul. Hasonlóképpen próbáljuk mi is megválaszolni a kérdést: Mi az alkalmazhatósága az apokaliptikus fenomenológiának mint reveláció- vagy újdonságfilozófiának itt és most? Természetesen van alkalmazhatósága, először is azon felvetések részletesebb kifejtésében, melyekről a fentiekben szó volt. Ez szellemtörténeti alkalmazás, amely a filozófiatörténet eszközeivel verifikálható, kidolgozható, elmélyíthető. Ezen túlmenően ott a *par excellence* újdonságelméleti alkalmazhatóság, amely a fenti megkülönböztetést – eredetiség–relatív újdonság–abszolút újdonság – részletesebben kidolgozza. Ennek során világossá válik, hogy az invenció mint relatív újdonság, azaz újítás feltételezi az eredetiség fogalmát és gyakorlatát, amihez nem elég tehetség, azt kinevelni és bátorítani is kell – a mi oktatási és társadalomgondozási feladat. Itt szerephez jut a Viktor Frankl-féle logoterápia mint eszme és módszer (Frankl 1943; Frankl 2018). Az eredetiség posztulátuma (szükségszerű előfeltevése) az abszolút újdonság fogalma és valósága, ami egyfajta metafizika vagy – ha fenomenológiailag fogalmazunk – genetikus összefüggés. Ennek feltárása, kidolgozása, tudatosítása tudományelméleti, tudománygyakorlati feladat, amivel máris a diszciplinaritás szerkezetének problémáinál találjuk magunkat. E problémák magva az, hogy minden tudományos tevékenység, elmélet és gyakorlat egyaránt, újdonságfüggő; nem másolni, hanem újat alkotni vagyunk hivatottak. Ez azonban nem lehet a korábbi destrukciója, hanem csak meghaladása, magasabb egysége, *Aufhebung*ja, amely már mindig is a teljes újdonság abszolút körét invokálja – mint revelációs gondolkodás (Vetö 2012: 43–117).

Ekképpen az újdonságfenomenológia eléri az abszolút fenomenológia körét, amely a fenomenológia vége és a revelációs gondolkodás kezdete, oly gondolkodásé, amely a jelen nyelvi keretek ellenére vagy éppen ezekből következően a voltaképpeni gondolkodás feltárása, feltárulása. Ha itt visszatérünk egy pillanatra „a fenomenológiai ív" mintájához, azt mondhatjuk, hogy az ívszerűség,

ívesség ezen a ponton a körszerűségbe lényegül át, voltaképpeni gondolkodássá válik, amelynek pontosabb kifejtése felfogásom szerint a „glosszolália" vallásbölcseleti vonalán lehetséges (Mezei 2005: I, § 46.3).

6. Visszatekintés

A fenti összefoglaló egy három évtizedes kutatási-gondolkodási program mai állapotát mutatja be röviden. Mindez azzal kezdődött, hogy a liechtensteini Internationale Akademie für Philosophie ösztöndíjasaként az 1980-as évek végén megismerkedtem Josef Seifert gondolkodásával, aki mindmáig ihlető forrás tájékozódásomban (vö. összkiadásának első hatkötetes publikációját, Seifert 2023). Az ő kontinentális gondolatvilágát kiegészítette Barry Smith angolszász-analitikus rigorának jelenléte (Mezei–Smith, 1998), illetve Rocco Buttiglione latinos romantikájának hatása (vö. Buttiglione 2021). E faktorok összecsengése jelentett számomra a filozófiai gondolkodás újonnan megnyíló perspektíváját. Amikor 1992-ben hazatértem és nekiláttam itthoni kutatói és oktatói tevékenységemnek, termékeny talajra leltem az ELTE fenomenológiával és hermeneutikával foglalkozó köreiben, nevezetesen Tengelyi László és Fehér M. István környezetében. Míg ingeniozitásban az elsőtől, akkurátusságban a másodiktól tanultam többet. Hamarosan azonban elindultam azon az úton, amely a teológiai fenomenológia lehetőségét – idehaza elsőként – megnyitotta, amikor felvázoltam a „fenomenológiai prototeológia" fogalmát (Mezei 1997a). Ezt fejlesztettem tovább a „vallásbölcselet" koncepciójába, majd évtizedeken át – kezdetben elsősorban magyar nyelvű anyagokat készítve, fordításokat és kommentárokat gondozva nagy számban, később egyre határozottabban a nemzetközi színtéren is érvényesítve – folytattam azon tevékenységemet, amelynek elnevezése „apokaliptikus fenomenológia" lett. Számos hatás ért ennek kidolgozásában, legyen elég itt megemlíteni Vetö Miklós és William Desmond nevét – azon tudósokét, akik e törekvéseimben ihletet és támogatást jelentettek (Mezei 2019; Mezei 2020). Ezzel egy, a mai napig nyúló és meglehetősen konzisztens leszármazási fejlemény bontakozott ki, ti. a Max Scheler és Dietrich von Hildebrand által kezdeményezett vallásfenomenológiai vonulat továbbvitele Josef Seifert, majd az említettek hatása alatt, amelynek következtében e törekvésekben a klasszikus fenomenológia negyedik generációs továbbgondolásáról beszélhetünk. Mindehhez járult a hazai iskolaépítési tevékenység, amely ha nem ért is el látványos sikert, hatása pusztán a kutatási, oktatási, s nem utolsósorban a tudományszervezői jelenlét által is rögzíthető. A hazai fenomenológiatörténet összefüggésében mindez önálló diszciplináris fejleményt hozott, amelynek megvan a nemzetközi beágyazottsága is, miközben későbbi gyümölcsözése talán a fent is említett *ígéretfogalom* ernyője alatt mérlegelhető: még nem, de már most is – *immer schon*, azaz már mindig is, köszönhetően annak az elméleti gazdagságnak, amellyel a revelációs gondolkodás, az újdonságfenomenológia szolgál.

Irodalom

Alloa, Emmanuel – Breyer, Thiemo – Caminada, Emanuele (szerk.) (2023): *Handbuch Phänomenologie*. Mohr Siebeck, Tübingen. DOI: https://doi.org/10.1628/978-3-16-161984-7

Brentano, Franz (1874): *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Duncker und Humblot, Leipzig.

Buttiglione, Rocco (2021): Revelation and Theology of the People. In Mezei Balázs M. – Murphy, Francesca – Oakes, Kenneth (szerk.) (2021): *The Oxford Handbook of Divine Revelation*. Oxford University Press, Oxford, 219–239. DOI: https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198795353.013.44

Frankl, Viktor (2018): *A tudattalan Isten*. Ursus Libris, Budapest.

Frankl, Viktor (1943): *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*. Amandus, Wien.

Frede, Dorothea (2019): Wahrheit. Vom aufdeckenden Erschließen zur Offenheit der Lichtung. Thomä, Dieter (szerk.): *Heidegger-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*. Metzler, Stuttgart–Weimer, 308–315.

Goethe, Johann Wolfgang von (1808): *Faust, Teil I*; magyarul uő: *Faust, I. rész*, 1967. Fordította Jékely Zoltán – Kálnoky László. Európa, Budapest.

Goldenberg, Josh – Shanahan, Matt (szerk.) (2011): *ΛΟΓΕΙΟΝ*. https://logeion.uchicago.edu/about.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): Phänomenologie des Geistes. *Werke in zwanzig Bänden*. Szerkesztette Moldenhauer, Eva – Michel, Karl Markus 3. kötet. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979): *A szellem fenomenológiája*. Fordította Szemere Samu. Akadémiai, Budapest.

Heidegger, Martin (1957): Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1956/57). In Uő: *Identität und Differenz*. Neske, Pfullingen.

Heidegger, Martin (1976): Brief über den Humanismus. In Uő: *Wegmarken. Gesamtausgabe. Band 9*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 313–364. DOI: https://doi.org/10.5771/9783465141839-313

Heidegger, Martin (1989): *Lét és idő*. Fordította Vajda Mihály – Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István. Gondolat, Budapest.

Husserl, Edmund (1956): *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

Husserl, Edmund (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* Szerkesztette: Schuhmann, Karl. Martinus Nijhoff, Hague.

Husserl, Edmund (1988): *Phänomenologie und Anthropologie. Aufsätze und Vorträge. 1922–1937.* Szerkesztette Nenon, Thomas – Sepp, Hans Rainer. Kluwer Academic Publishers, The Hague, 164–181. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-009-2553-3_5

Husserl, Edmund (1998): *Az európai tudományok válsága.* Fordította Mezei Balázs *et al.* Atlantisz, Budapest.

Husserl, Edmund (2008): *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937).* Szerkesztette Sowa, Rochus. Springer, Berlin.

Janicaud, Dominique (1991) : *Le tournant théologique de la phénoménologie française.* Éditions de l'Éclat, Combas.

Kant, Immanuel (1911): *Kritik der reinen Vernunft. Kant's Gesammelte Schriften. Band III.* Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, I/III. Georg Reimer, Berlin, 1921. DOI: https://doi.org/10.1515/9783112610060-024; https://doi.org/10.1515/9783112610046

Kant, Immanuel (1913): *A tiszta ész kritikája.* Fordította Alexander Bernát – Bánóczi József. Franklin-Társulat Magyar Irod. Intézet és Könyvnyomda, Budapest.

Kant, Immanuel (1997): *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften.* Felix Meiner, Hamburg.

Koslowski, Peter (2001): *Philosophien der Offenbarungen.* Ferdinand Schöningh, Paderborn – Wien–München–Zürich.

Kovacs Judith – Rowland, Christopher (2004): *The Book of Revelation.* Blackwell, London. DOI: https://doi.org/10.1002/9780470773512

Kuhn, Thomas S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions.* University of Chicago Press, Chicago.

Leahy, David G. (1994): *Novitas Mundi. Perception of the History of Being.* State University of New York Press, New York.

Lévinas, Emmanuel (1961): *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité.* Martinus Nijhoff, Den Haag.

Marion, Jean-Luc (2021): *D'ailleures, la révélation. Contribution à une histoire critique et à une concept phénoménal de la révélation.* Bernard Grasset, Paris. DOI: https://doi.org/10.3917/herm.holze.2020.01.0261

Marosán Bence Péter (2019): „A valóság önvallomásai. Mezei Balázs: *Vallásbölcselet. A vallás valósága I–II.* Attraktor Kiadó, Gödöllő, 2005, 1077 oldal." *Magyar Filozófiai Szemle* 63:1, 246–253.

McAllister, Colin (szerk.) (2020): *The Cambridge Companion to Apocalyptic Literature.* Cambridge University Press, Cambridge. DOI: https://doi.org/10.1017/9781108394994

Merleau-Ponty (2006): *A látható és a láthatatlan.* L'Harmattan, Budapest. Rezonőr sorozat.

Merleau-Ponty, Maurice (1964) : *Le visible et l'invisible.* Gallimard, Paris.

Merleau-Ponty, Maurice (2003): *A filozófia dicsérete.* Fordította Sajó Sándor. Európa, Budapest.

Mezei Balázs – Barry, Smith (1998): *The Four Phases of Philosophy,* Rodopi, Amsterdam. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004458314

Mezei Balázs (1997a): *Zárójelbe tett Isten: Husserl és egy fenomenológiai prototeológia vázlata.* Osiris, Budapest.

Mezei Balázs (1997b): A fenomenológia és hermeneutika elemi ontológiája. Ricœur, Paul. *Fenomenológia és hermeneutika.* Edmund Husserl Utószavával az Eszmékhez és Mezei Balázs tanulmányával. Fordította Mezei Balázs. Kossuth, Budapest.

Mezei Balázs (2005): *Vallásbölcselet. A vallás valósága.* Attraktor, Gödöllő–Máriabesnyő.

Mezei Balázs (2006): *Mámordal. Az európai himnusz új magyar szövege.* Beethoven változatával, a német szöveg kiadásával, jegyzetekkel és kísérő tanulmánnyal együtt fordította Mezei Balázs. Kairosz, Budapest.

Mezei Balázs (2009): „A fenomenológia íve." *Aspecto* 2008/1, 123–149.

Mezei Balázs (2019): „Bevezető William Desmond *A szép ajándéka és a lét szenvedélye* című előadásához." *Pannonhalmi Szemle* (1216–9188), 67–87.

Mezei Balázs (2020): „Az újdonság filozófusa, Vető Miklós." *Országút,* 1, 17, 6–8.

Mezei Balázs M. – Murphy, Francesca – Oakes, Kenneth (szerk.): 2021. *The Oxford Handbook of Divine Revelation.* Oxford University Press, Oxford. DOI: https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198795353.001.0001

Mezei Balázs M. (2013): *Religion and Revelation after Auschwitz.* Bloomsbury Publishing, New York–London.

Mezei Balázs M. (2021): Revelation in Phenomenology. Mezei Balázs M. – Murphy, Francesca – Oakes, Kenneth (szerk.): *The Oxford Handbook of Divine Revelation.* Oxford, 292–309. DOI: https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198795353.013.21

Mezei Balázs M. (2022): „Apocalyptic Phenomenology: The Culmination of the Phenomenological Movement." *Religions,* 13 11 Paper 1077, 1–16. DOI: https://doi.org/10.3390/rel13111077

Mezei Balázs M. (2023): „A rossz problémája." *Communio,* 1: 1–2, 42–55.

Mezei Balázs M. (2024): „Phénoménologie de la Vérité: The Phenomenological Roots of Hans Urs von Balthasar's Theology." *Religions* 15: 4 Paper: 409, 22. DOI: https://doi.org/10.3390/rel15040409

Mezei Balázs. Valóság. Mezei Balázs *et al.* (szerk.): *Magyar Filozófiai Enciklopédia.* (Előkészületben.)

Polanyi, Michael (1958): *Personal Knowledge.* Chicago University Press, Chicago.

Ricœur, Paul (2004): *A l'école de la phénoménologie.* Librairie philosophique J. Vrin, Paris.

Rivera, Joseph – O'Leary, Joseph S. (szerk.) (2024): *Theological Fringes of Phenomenology.* Routledge, London–New York.

Rivera, Joseph (szerk.): *The Routledge Handbook of Phenomenology and Theology* (Előkészületben.)

Sartre, Jean-Paul (1946): *L'existentialisme est un humanisme.* Gallimard, Paris.

Sartre, Jean-Paul (1956): Existentialism is a Humanism. Lecture given in 1946. In Walter Kaufmann (szerk.): *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre*. Fordította Philip Mairet. World Publishing Company, New York.

Scheler, Max (1930): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung.* Második kiadás, második kötet, Max Niemeyer, Halle. (Hatodik kiadás: 1980, Francke, Bern und München.)

Scheler, Max (1979): *Formalizmus az etikában és a materiális értéketika.* Fordította Berényi Gábor. Gondolat, Budapest.

Schuhmann, Karl (2004): *Phänomenologie: Eine Begriffgeschichtliche Reflexion. Schumann, Karl 2004. Selected Papers on Phenomenology.* Szerkesztette: Leijenhorst, Cees – Leonardus Steenbakkers, Pieter Maria. Springer, Berlin–Kluwer, Dordrecht, 1–33.

Seifert, Josef (2023): *Being and Person. A Realist Phenomenological and Perennial Personalist Metaphysics.* I-VI. kötet. International Academy of Philosophy Press, Irving–Gaflei–Granada–Santiago de Chile.

Seubold, Günter – Schmaus, Thomas (2019): Ereignis. Was immer schon geschehen ist, bevor wir etwas tun. In Thomä, Dieter (szerk.): *Heidegger-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung.* Metzler, Stuttgart–Weimer, 335–341.

Strong, James (1890): *The Exhaustive Concordance of the Bible*: Jennings & Graham, Cincinnati–New York.

Tóth Beáta (2024): „Christian Revelation as a Phenomenon: Jean-Luc Marion's Phenomenological »Theology«." *Religions*, 15: 216. DOI: https://doi.org/10.3390/rel15020216

Vetö Miklos (2012) : *L'élargissement de la métaphysique*. Hermann, Paris.

HERMENEUTIKA

Veress Károly

Fehér M. István – a hermeneutika fenomenológiai örökségéről

Fehér M. István *Hermeneutika és demokrácia* című tanulmányában a múltbeli filozófiák megértése kapcsán hangsúlyozza, hogy „Gadamer gondolkodásában központi helyet foglal el" az a belátás, hogy „csak akkor visszük végbe a szó pregnáns értelmében vett *megértést*", „ha az igazságigény szempontjából olvassuk őket". Fehér M. úgy véli, hogy ebben a belátásban „a fenomenológia hermeneutikai örökségéről vagy összetevőjéről van szó" (FMI 2020a, 36). Ez olyan megállapítás, amely igencsak figyelemfelkeltőként hat a fenomenológia és a hermeneutika közötti viszony tekintetében.

Fehér M. István mind a fenomenológia mind a hermeneutika problémakörének a legkiválóbb szakértői közé tartozik. Jelen tanulmányban nem annyira e szakterületekkel kapcsolatos igencsak kiterjedt és elmélyült kutatásaira kívánunk reflektálni, hanem a fenomenológia és hermeneutika viszonyára utaló megállapításait próbáljuk számba venni. Hogyan látta Fehér M. István a fenomenológia és hermeneutika viszonyát? Mennyiben tekinthető *paradigmatikusnak* a köztük levő különbség? Vezetnek-e *egyenes, járható utak* a fenomenológiától a hermeneutikához? Történtek-e lépések a fenomenológiától a *fenomenológia ellenében* a hermeneutika felé? Egyszóval: beszélhetünk-e egyfajta *fenomenológiai örökségről* a hermeneutika esetében?

Olyan természetű kérdések ezek, amelyek körültekintő kutatása és a megválaszolása külön-külön is egy-egy részletesebb tanulmányt igényel. Itt tehát nem lehet célom ennek maradéktalan felvállalása. Csupán néhány *jelzésszerű* mozzanat kiemelésére törekedhetek egypár fontosabb szövegből kiolvasható utalások alapján.

1.

Fehér M. István könyvei, tanulmányai, szövegei olvasása során egy olyan érdekes kettősséget észleltem, amit a *Filozófia, történet, értelmezés* négy terjedelmes kötetének a tartalomjegyzéke is igazolni látszik. Terjedelmes tanulmányokat szentel Gadamernek, Heideggernek, Sartre-nak, Derridának, Rortynak, Lukácsnak és

másoknak a jelenkori filozófiából, de Husserllel kevésbé foglalkozik tanulmányszinten, *A filozófia mint szigorú tudomány*hoz írt bevezetőt (FMI 1993), illetve *A fenomenológia mint szigorú tudomány: az álmot végigálmodtuk?* (FMI 2020d) című tanulmányt leszámítva. Továbbá, részletes, elemző, dokumentált tanulmányokat találunk a hermeneutikának a filozófia majd minden más területéhez való viszonyáról, de nem találunk nála olyan szisztematikus tanulmányt, amelyet a fenomenológia és a hermeneutika közötti kapcsolat mélyebb vizsgálatának szentelt volna. Ugyanakkor viszont Fehér M. Istvánnak szinte nincs egyetlen olyan szövege sem, amelyben ne történne kisebb vagy nagyobb mértékű hivatkozás Husserlre, sokszor terjedelmes jegyzetekben, lábjegyzetekben helyet kapó utalások formájában. A husserli gondolatokkal tehát számtalan helyen találkozunk a különféle tematikájú szövegekben, és ezek révén – az átfogó tanulmányok hiányában is – a fenomenológiához való viszonyulás/viszonyítás *állandó jelenlétét* tapasztaljuk Fehér M. gondolkodásában. Ez a tényállás pedig mindenképpen feljogosít arra, hogy megvizsgáljuk Fehér M. Istvánnak a szövegeiben körvonalazódó felfogását a fenomenológiának a hermeneutikai szemléletre és gondolkodásmódra kifejtett hatásáról akkor is, ha ez sehol sem kerül rendszerezett kifejtésre.

E vizsgálódás során számot kell vetnünk azzal, hogy a jelzett kérdésnek Fehér M. szövegeiben nemcsak többirányú és igen differenciált megközelítési módjairól van szó, hanem arról is, hogy a különféle szövegekben bizonyos elemek, mozzanatok gyakorta ismétlődnek, árnyalódnak, finomítódnak. Jelen tanulmány keretei között nem térhetünk ki a különféle újravételeknek mindig az éppen adott kontextushoz igazított változataira. Ehelyett elégségesnek véljük megkeresni és kiemelni azokat a kulcsmozzanatokat, amelyek lényeginek tűnő utalást tartalmaznak a hermeneutika fenomenológiai örökségére. Hiszen ezek azok a hivatkozások, amelyeknek éppen az ismétlődése révén rajzolódnak ki a fenomenológia és a hermeneutika közötti kapcsolat főbb irányai, legalábbis abban a tekintetben, ahogyan ezt Fehér M. István értelmezte.

2.

A husserli fenomenológia és a filozófiai hermeneutika közötti összefüggések Fehér M. István kutatásaiban többnyire a heideggeri közvetítés révén bontakoztatódnak ki. A Husserlre való részletesebb hivatkozások zöme a Heideggerrel kapcsolatos, Fehér M. életművének terjedelmes részét kitevő írásokban kap helyet. Kevesebb közvetlen utalás történik Gadamer Husserlhez való viszonyára, illetve Husserl Gadamerre gyakorolt hatására.

Husserl és Heidegger viszonya Fehér M. Istvánt elsősorban Heidegger hermeneutikai fordulatának a felvázolása kapcsán foglalkoztatja. Sűrűn ismétlődő utalásokat találunk a husserli hatásra, és ennek kapcsán a husserli fenomenológia heideggeri kritikájára, melynek mentén éppen a hermeneutikai szemlélet érvényre juttatása történik.

Fehér M. következetesen hangsúlyozza, hogy Heidegger fiatalkori hermeneutikai fordulata a husserli fenomenológiájához való kritikai viszonyulásán alapul. A transzcendentális tudat immanenciájával, intencionalitásával, jelentésadó aktusaival szemben a tényleges történeti életre helyeződik a hangsúly mint minden jelentés forrására. Heidegger egyik központi belátása szerint a tudományok által alkotott fogalmak „az ember világához való *megismerő* viszonyulásból származnak", s a megismerés „korántsem eredeti viszony, hanem az ember természetes világában való létének módosulása, annak származékos, levezetett módja" (FMI 2001a: 31). Ténylegesen „az élet minden tudomány és teória kiindulópontja és eredete, s ilyenként is kell számot adni róla" (FMI 2020h: 252). Ez képezi a filozófia és a hozzá tartozó fogalmiság *eredeti* kiindulópontját. Az ezen alapuló „eredettudomány" lényege szerint „történeti tudomány", végső fokon „hermeneutikai tudomány" (FMI 2001b: 63). Az „eredet"-hez való visszafordulás a heideggeri elgondolásban voltaképpen egy olyan kettősségen alapul, amely a fenomenológiának a pozitivizmus episztemológiai szemléletétől való kritikai elhatárolódásában gyökerezik. A különféle tudományok és tudományfilozófiák teoretikus fogalmiságával és nyelvezetével válik szembeállíthatóvá az emberi lét eredendően hermeneutikai fogalmisága és viszonyulásmódja, a hétköznapi fogalom- és nyelvhasználathoz való visszanyúlás, ami az ember tényleges/faktuális életéhez való odafordulás hordozója (FMI 2001b: 62). A kétfajta beállítódás különbsége a tudomány – tapasztalat, az episztémikus fogalmiság – humanista hagyomány, a tudományos módszereszmény – a megértés módján való igazságtörténés szembenállásában érhető tetten.

E tekintetben Fehér M. kiemel egy közös lényeges vonást, amit ismételten és következetesen hangoztat, amikor Heideggernek a fenomenológiához való viszonyával, s ahhoz képest a heideggeri filozófia hermeneutikai fordulatával foglalkozik. Egyrészt a hermeneutikával kapcsolatban sokhelyütt megállapítja: „a megértés, értelmezés új módon való megértése, értelmezése, amint az Heidegger gondolkodásában végbement, hozza létre az újabb hermeneutikát", és e tényállás „önmagában hordozza a hermeneutika megújulásának, önmegújításának a lehetőségét" (FMI 2020d: 278). Másrészt, a fenomenológia esetében is ez hasonló módon történik: az alapokra való rákérdezés, s a fenomenológia tárgyváltása a tudatról (Husserlnél) az életre majd a létre (Heideggernél), s az élethez és a léthez való hozzáférés igényének a megfogalmazódása, „a fenomenológia

teljes-tökéletes újrafogalmazásának lehetőségét vonja maga után, ahogy az Heideggernél ténylegesen meg is történt" (FMI 2020d: 278). Ez összefüggésben áll Heidegger fenomenológia-szemléletével, azzal, hogy a fenomenológia – mutat rá Fehér M. – „Heidegger késői visszapillantása szerint is nem egy a számos lehetséges filozófiai irányzat közül, hanem magának a gondolkodásnak a legbenső lehetősége", s az a mód, ahogyan Husserlnél alakot öltött „korántsem meríti ki a fenomenológia eszméjét, hanem annak csak egy partikuláris megvalósulása". Ily módon a fenomenológiának még vannak „ki nem merített lehetőségei, tartalékai" (FMI 2021c: 365–366, 83. lj.).

Heidegger kapcsán tehát Fehér M. bizonyos párhuzamosságot észlel a fenomenológia és a hermeneutika sorsának alakulásában, amiben Heidegger mindkettőre hasonlóképpen kifejtett megtermékenyítő hatása határozottan közrejátszik. Ez segítségére van abban, hogy a fenomenológia és a hermeneutika viszonyát ne egyirányú, hanem többirányú hatásösszefüggésként értelmezze, olyan kölcsönhatásként, ami a hermeneutikának filozófiaivá válásával egyidőben a fenomenológia megújítását és tárgykörének kiszélesítését is előidézi. E hatásösszefüggés tehát egyszerre foglal magában két összetevőt, egy hatást és egy ellenhatást.

A pozitivizmus teoretikus empirizmusától elforduló husserli fenomenológiának az elvi antipszichologizmusa – az *empirizmus fenomenológiai kritikája* – egyenes vonalú inspiratív, és *fordulatot* előidéző produktív *hatást* fejt ki a heideggeri gondolkodásmódra és közvetve a hermeneutikai szemlélet filozófiai érvényesítésére. Ezzel egyidőben fejti ki e fordulat Husserl ellenében való kibontakoztatása a hermeneutika irányából – a *fenomenológia hermeneutikai kritikája*ként – az *ellenhatását*, ami a fenomenológia *fenomenológiátlanságának* a feltárása révén éppen a fenomenológia kiteljesítését valósítja meg hermeneutikai perspektívában.

3.

A husserli fenomenológia *fenomenológiátlanságának*, valamint ennek a kritikai meghaladásának a kérdései, főleg Heidegger vonatkozásában, Fehér M. Istvánt ismételten foglalkoztatják. Ennek alapgondolata abban áll, hogy Husserl is „kora gyermeke" (FMI 2020d: 283), s ennélfogva egy sor „fenomenológiátlan »előítélet«" is dolgozik a fenomenológiai koncepciójában (FMI 2020d: 280). Miközben bírálja a pozitivista tudományeszményt és értelemvesztésben marasztalja el, nem tudja maradéktalanul kivonni magát a tudomány tekintélye alól, ezt is igénybe veszi a filozófia mint szigorú tudomány eszméje számára. Ebben viszont felismerhetők a tudományeszmény Husserl által bírált módszertani kritériumainak tett engedmények. Itt Fehér M. Husserlnek egy sokat idézett

programatikus kijelentésére hivatkozik, amit a fiatal Heidegger is magáévá tett: „Ha a »pozitivizmus« annyit tesz, „hogy minden tudományt a »pozitívra«, azaz az eredetien megragadandóra alapozunk", abszolút előítéletmentesen, „akkor mi vagyunk az igazi pozitivisták" (FMI 2001d: 136; 2021c: 368–369, 88. lj.) – vélte Husserl az *Eszmék* első kötetében, mintegy elhódítva a pozitivizmustól a fenomenológiailag megtisztított, átértelmezett pozitivizmus kifejezést. Fehér M. azonban rámutat, hogy valójában itt nincs szó elhódításról. Szerinte úgy tűnik, hogy Husserl egyszerűen nincs tudatában annak, hogy az eszme, amelyet hirdet, a klasszikus pozitivizmusból ered, pozitivista tudományfelfogást tükröz. Vagyis miközben Husserl egy fenomenológiai tudományfelfogás megalapozásán munkálkodik, valójában egy „fenomenológiátlan" „előítélet" dolgozik benne (FMI 2020d: 282). Ezt az immanensnek tűnő husserli önellentmondást Fehér M. a „magától értetődőség" elvével illusztrálja. A husserli fenomenológia számára a felülvizsgálat alapvető tárgyait a megismerés és a természetes élet magától értetődőségei képezik. Ezek nem okoznak problémát a pozitív tudományok számára, a filozófiai/fenomenológiai vizsgálódás számára viszont rejtélyként jelennek meg (FMI 2020d: 283). Ezzel szemben – mutat rá Fehér M. – az, ami az uralkodó korszellem által magától értetődő, s ami Husserl gondolkodásának is meghatározója volt, nem képezte számára a fenomenológiai vizsgálódás tárgyát. Úgy véli, hogy ez az a lényegi pont, amelyen a fenomenológia és a hermeneutika útjai elválnak. A filozófiai hermeneutika éppen a mindenkori korszellemnek a kérdezetlen, problematizálatlanul hagyott, előítéletekben lecsapódó magától értetődőségeit hozza játékba, s szembesíti azokat önmagukkal és a tapasztalati környezetükkel a kritikai reflexió révén.

Fehér M. mégis úgy gondolja, hogy a filozófia mint szigorú tudomány eszménye mindezen korlátai ellenére mégsem túlhaladott, hanem manapság is aktuális. A filozófia mint szigorú tudomány eszméjében van egy olyan „maradandó komponens", ami a hermeneutika vonatkozásában is lényeges: „megmarad érintetlen tisztaságában a fenomenológiai elemzés, a dolgokhoz való eredeti hozzáférés igénye", valamint – tehetjük még hozzá Heideggerrel – a „gondolkodás szigora". Ezért állapíthatja meg Fehér M. István, hogy „ezt az álmot nem álmodtuk végig, ez az álom nem ért véget" (FMI 2020d: 285, 286). Úgy véli, hogy a husserli példaadás szükséges a későbbi filozófus generációk számára, de a példaadás önmagában nem elégséges; bizonyos fokú eltökéltséggel, elköteleződéssel kell kiegészülnie. Hermeneutikai nézőpontból a „szigorú tudomány" programja nem álom, hanem végbemenő valóságos történés, amelynek az újabb generációk is részeseivé és résztvevőivé válhatnak.

4.

A filozófia és tudomány viszonyára vonatkozólag Husserl a naturalista filozófia radikális bírálatát valósítja meg. Eszerint a naturalista filozófia naivan és gondolattalanul próbálta megvalósítani a tudományos filozófia eszméjét. A *Logikai vizsgálódások*ban a matematikus és a filozófus közti „munkamegosztásról" szólva mutatja ki annak a lehetetlenségét, hogy a tudományos filozófia eszméjét maga a tudomány naivan képes volna megvalósítani. Később Gadamernél is visszhangzik ez a gondolat, amikor a tudományos filozófia eszméje kapcsán „ezen eszmén gondtalan nemtörődömségben való továbbmunkálkodás"-ról beszél (FMI 2020d: 270).

Fehér M. kiemeli, hogy Husserlnek a filozófiáról, mint komoly, szigorú tudományról alkotott elgondolását a munkássága folyamán kontinuitás jellemzi. A késői írásaiban is újraveszi a gondolatot. A különféle más értelmezésektől eltérően, Fehér M. meglátása szerint éppen, hogy nem arról van szó, hogy Husserl feladta volna a filozófia mint szigorú tudomány eszményét, hanem újból foglalkozik vele azon körülmények között, amikor minden „világnézet" kérdésévé lesz, relativizálódik, s azt észleli, hogy az abszolútra vonatkozó tudományos igazság ellehetetlenül (FMI 2020d: 269). Fehér M. amellett érvel, hogy a tudományos filozófiák – világnézeti filozófiák szembenállása során Husserl egyértelműen a tudományos filozófiák pártján áll. Husserl a világnézet filozófiák személyességével szemben („személyiség fordul benne személyiséghez"), „a végtelenre pillantó *személytelen* tudományos filozófia mellett áll ki" (FMI 2020g: 208, 162. lj.). De a filozófia tudományosságát nem a neopozitivizmus metafizika-kritikája révén, s a természettudományos módszereszményt követőleg véli megvalósítani. Husserl félreérthetetlenül kifejezésre juttatja – írja Fehér M. –, „hogy a filozófia tudományosságához kapcsolt elvárás a teoretikus igényeken túlmenően nem csekélyebb súllyal magában foglalja az »etikai, vallási tekintetben tiszta észelvek szabályozta életet« is" (FMI 2020k: 26; 2020l: 48). Ez az a beállítódás, amelyhez a gadameri hermeneutika programja is csatlakozik, s amelyet továbbvisz az arra irányuló erőfeszítéseivel, hogy kivonja a hermeneutikai filozófiát a tudományos módszer egyeduralma alól, de ez nem jelenti azt, hogy „tudománytalanná" változtatná a filozófiát. Bár Gadamer az *Igazság és módszer* második kiadásának előszavában egyértelműen megfogalmazza, hogy a hermeneutika nem „tudomány", és nem „módszertan", de a hermeneutikai vizsgálódás az episztemológiai tudományszemléletből megőrzi azt, ami – Karl Popper kifejezésével – a tudományban rejlő „etikai fundamentum", s ezen az alapon „»tudományos« tisztességre szólít fel" (FMI 2020k: 26; 2020l: 48; Gadamer 1984: 11). Ily módon a filozófiai hermeneutika a szcientista „objektivitás"-igényen

túllépve is képes hű maradni a „filozófia tudományosságának", avagy a „tudományos filozófiának" az eszméjéhez, oly módon, hogy egyúttal „visszaperli a filozófiának mint bölcsességnek" a modernitás episztemológiai szemlélete által „ódivatúként" lejáratott eszméjét (FMI 2020k: 27; 2020n: 263, 32. lj.).

5.

A tapasztalat problémaköre az egyik olyan sarkalatos pont, amelyen nyilvánvalóan kiütközik a hermeneutika fenomenológiai öröksége. A XIX–XX. sz-i pozitivizmus, tudományfilozófia, valamint a Bécsi Kör filozófiája által közvetített tudományeszmény a tapasztalatra való hivatkozással igyekezett önmagát megalapozni. A tapasztalati megalapozás univerzális igénye a neopozitivizmus és a logikai empirizmus egyik alaptétele. A husserli kritika annak a kimutatására irányul, hogy a pozitivisták a tapasztalat fogalmát magától értetődőnek kezelték és nem tették reflexió tárgyává; ugyanakkor egy egészen meghatározott tapasztalatfogalmat tartottak szem előtt. Ebből kifolyólag Husserl kritikai meglátása szerint a tapasztalati megalapozás elve az empiristáknál valójában „spekulatív apriori konstrukció", ami azt jelenti – amint azt Husserl az *Ideen*ben egyértelműen megfogalmazza –, hogy „minden tényismeret tapasztalat által való megalapozásának elve" „maga nem alapozható tapasztalatra" (FMI 2001d: 135, 31. lj.). Az így felmerülő dogmatikus és logikai nehézségekkel kapcsolatos belátással függ össze a fenomenológia forradalmi jelszava: „Vissza magukhoz a dolgokhoz!" Ami nem jelent mást, mint azt, hogy „minden elméleti konstrukció elutasításával, minden előzetes feltevés, dogma, hipotézis, elmélet nélkül, minden előfeltevéstől megszabadulva úgy vegyük a dolgokat, ahogy azok adódnak, és minden konstruálás nélküli tiszta leírásra szorítkozzunk" velük kapcsolatban (FMI 2001d: 135–136; 2021a: 35). Gadamer is úgy látja, a husserli koncepcióra reflektálva, hogy a „fenomenológia" kifejezés, „ahogy Husserl használta" „polémikusan áll szemben minden homályos rendszerkényszerből fakadó teoretikus konstrukcióval". A husserli fenomenológia „alapvetően deskriptív tudományként fogta fel magát", melynek célja a jelenségek leírása úgy, ahogy azok közvetlenül megmutatkoznak, s minden teoretikus konstrukció elutasításra érdemes, amennyiben nem képes igazolni önmagát (FMI 2020f: 79–80, 35. lj; 2021c: 368, 88. lj.).

Fehér M. rámutat, hogy ez a husserli álláspont újfajta hozzáférést feltételez a tapasztalathoz, melynek mentén egy *újfajta tapasztalatfogalom* körvonalai rajzolódnak ki. Az empiristák korlátozott tapasztalatfogalma helyébe Husserl egy kitágított tapasztalatfogalmat iktat be, amelyet az *originálisan* adott szemlélete

alapoz meg. Ezen alapul a tapasztalatfogalom fenomenológiai-hermeneutikai kritikája (FMI 2001d: 135).

Ezek olyan fenomenológiai előzmények, amelyek inspirálólag hatnak a gadameri filozófiai hermeneutikának arra a felismerésére, hogy: „a tapasztalat fogalma a legkevésbé tisztázott fogalmaink közé tartozik" (Gadamer 1984: 243). Husserlhez hasonlóan Gadamer is úgy látja, hogy az empirizmus számára központi tapasztalatfogalom az empirizmuson belül tematizálatlan marad. Ez a tapasztalatfogalom ugyanis a természettudományos kísérletre orientálódik, a kísérlet pedig mesterségesen megrendezett, ismételhető, a történetiségtől mentes esemény. A valós tapasztalat viszont *történeti* – mondja Gadamer: „az ember állandóan azt a tapasztalatot szerzi, hogy semmi sem tér vissza", a történelem megismételhetetlen eseményekből áll (Gadamer 1984: 250).

Fehér M. István mint *közös* vonást emeli ki, hogy: „a fenomenológiai-hermeneutikai nézőpontból »tapasztalat« mindenekelőtt az, ami a létezőhöz való (hétköznapi) hozzáférésünket legelőször is megteremti", ami „közvetlen kapcsolatot, közvetítésnélküli vonatkozást" hordoz magában. Ugyanakkor ez mindkét esetben a valóságnak a természeti valósággal való minden további nélküli azonosítása elutasításával társul (FMI 2001d: 138).

A tapasztalat Gadamernél is „polémikus fogalom", s a husserli-heideggeri örökséget ebben is megőrzi, mert „újrakezdést jelent, mégpedig abban az értelemben, hogy minden előzetes, a »tárgyra« vonatkozó elméletet kikapcsol, zárójelbe tesz, s nem hagyja magát áthagyományozott fogalmak által befolyásolni" (FMI 2001d: 138). Gadamer ezt a „művészet tapasztalatával" példázza, kizárva azt a fajta elméleti viszonyulást, amely a műalkotással mint tárggyal akar foglalkozni. Amikor arról van szó – mutat rá Fehér M. –, hogy Gadamer vizsgálódásai „azt az igazságtapasztalatot, amelyben a műalkotás részesít bennünket, megvédjék azzal az esztétikai elmélettel szemben, mely eltűri, hogy a tudomány igazságfogalma leszűkítse" (Gadamer 1984: 22), akkor Gadamer szigorúan fenomenológiai-hermeneutikai talajon áll (FMI 2001d: 138). Ahhoz képest, hogy a művészet tapasztalata ezt és ezt mutatja, másodlagos, hogy az esztétikai elméletek miképpen vélekednek róla. Kívül kell helyeznünk rajta, valódi husserli értelemben, az esztétikai megkülönböztetést, hogy így mindenekelőtt a helyes „esztétikai meg-nem-különböztetést" tegyük láthatóvá (FMI 2001d: 170).

Ugyancsak ebben a szellemben mutatható ki Fehér M. szerint a „Vissza a dolgokhoz!" tételnek egy másik területen való inspiratív hatása. A múltbeli filozófiák tanulmányozása és megértése kapcsán – amire már bevezető gondolatként is hivatkoztunk – írja, hogy „csak akkor mondható, hogy *megértettük* őket", „csak akkor visszük végbe a szó pregnáns értelmében vett *megértést*", „ha az igazságigény szempontjából olvassuk őket" (FMI 2020a: 36). Ez esetben is

„a hermeneutika fenomenológiai örökségéről vagy összetevőjéről van szó, amely a »Vissza a dolgokhoz« jelszóban magát dolgot tünteti ki" (FMI 2020a: 36). Itt „maga a dolog" nem más, mint éppen a különféle kommentároktól és értelmezésektől megszabadított filozófiai szöveg a saját igazságigényével. Az ezzel való találkozás jelenti a tényleges történeti tapasztalatot.

Hasonlóképpen az adottságokra vonatkozó Husserl-tézis gondolati tartalmához kapcsolódik látens módon, „innen meríti kiindulópontját", azt örökíti tovább, az értelmezés mindenkori szituáltságának a tudatosítása, amit a fiatal Heidegger, majd Gadamer az *Igazság és módszer*ben „hermeneutikai szituáció"-nak nevez (FMI 2020b: 76). Husserl az *Ideen*ben „minden princípiumok princípiumának" nevezi az elvet, mely szerint mindazt, ami a szemléletben adódik „egyszerűen el kell fogadnunk, úgy, amiként adódik, ám csupán *ama határok között*, melyek között adódik". Itt két gondolati mozzanat kapcsolódik össze szervesen: egy bizonyos módon való adódás és bizonyos határok között való adódás; azaz a szituáció és a hozzá tartozó horizont. Mivelhogy – mutat rá Fehér M. – „abszolút álláspont nem létezik sem a fenomenológia, sem a hermeneutika számára" (FMI 2020b: 76).

6.

A gadameri megértéskoncepció Fehér M. meglátása szerint a romantika megértésfogalmának pszichologizmusával szemben a husserli fenomenológia elvi antipszichologizmusához kapcsolódik. Erre utal, hogy a megértés magát a dolgot tartja szem előtt, a dologra, illetve annak igazságigényére irányul. Ám éppannyira érvényes, hogy a mindenkori dolog már mindig is eleve nyelvileg megformált, nyelvileg közvetített állapotban jut el hozzánk. A filozófiai hermeneutika tehát nem kerülheti meg a tapasztalat nyelviségének, a dolog és a nyelv szerves egymáshoz tartozásának a problémakörét (FMI 2001c: 113).

A tapasztalat és a nyelv kapcsolatán mutatkozik meg ténylegesen, Fehér M. István szerint, az a mód, ahogyan Gadamer a husserli-heideggeri fenomenológiai-hermeneutikai tradícióhoz, „közelebbről a husserli fenomenológia Heidegger általi hermeneutikai átalakításának tradíciójához látszik kapcsolódni" (FMI 2020i: 275). A „Vissza a dolgokhoz!" maxima ebben az értelemben azt a fenomenológiai-hermeneutikai kettősséget jeleníti meg, hogy „a dolgokat úgy kell vennünk, ahogyan azok adódnak (fenomenológiai mozzanat), éspedig abban a jelentésességükben, értelmezettségükben, ahogyan azok a tényleges életben adódnak (hermeneutikai mozzanat)" (FMI 2020i: 275).

Fehér M. úgy véli, hogy Heidegger fenomenológia-kritikája – amely Husserl természetes beállítódás koncepciójáról kimutatja, hogy az valójában mesterséges, azaz a természettudományok világképét hallgatólagosan alapul vevő fenomenológiátlan, naturalista, teoretikus beállítódás, s a feladat az, hogy az embert és világát fenomenológiaibb módon közelítsük meg – olyan mércét szolgáltat, amelyen Gadamer nyelvfelfogását is lemérhetjük. A kérdés az, hogy a nyelv hétköznapi valóságát a jelfogalom irányából kell-e megközelítenünk, ami a természetesség látszata mellett valójában egy levezetett, mesterséges hozzáállás a nyelvhez, vagy a nyelv tapasztalatára kell szert tennünk oly módon, hogy benne élünk a nyelvben, a dolog és a szó egységében (FMI 2020i: 275–277; 2021b: 169).

Ebben az összefüggésben Fehér M. arra is rámutat, hogy a tapasztalat nyelvisége tekintetében Gadamer már nem a husserli fenomenológiai jelszemléletet követi, hanem annak közvetett – heideggeri – bírálata mentén, valamint a derridai jelkoncepció kapcsán kifejtett saját, közvetlen bírálata mentén, a saussure-i strukturalista-szemiotikai jelfogalom korlátait is felmutató saját hermeneutikai nyelvkoncepciót dolgoz ki. Ez tartalmazza a husserli jelfogalom, a *Zeichen* bírálatát, de egyúttal át is örökíti a husserli koncepcióból azt az aspektust, amit az *Ausdruck* kifejezés képvisel. Gadamer úgy véli, hogy a szó és a szöveg lényegét félreértjük, ha tiszta jelként fogjuk fel. Derrida jelkoncepciója esetében strukturalista kiindulópontot érzékel, ami Saussure-ig vezethető vissza, és a jelentő–jelentett strukturalista megkülönböztetésének a nyomdokain halad. De Fehér M. ezt azzal az észrevétellel egészíti ki, hogy a Derrida által alapul vett és implicite hasznosított jelfogalom Husserlig is visszavezethető. Kimutatja, hogy Derrida a nyelvet Husserl felől közelíti meg. Ezért történik az, hogy nyelvfelfogásában az élő beszédben elhangzó szó helyett a jel fogalmát helyezi előtérbe, s ezáltal „Heideggert Husserlen keresztül olvassa". Gadamer esetében viszont arról van szó, hogy az élő szóhoz nyúlunk vissza, s ebben a perspektívában Gadamer úgy látja, hogy „a hermeneutika dekonstruálja magát a dekonstrukciót is, sőt ebben még túl is tesz rajta" (FMI 2001d: 184–185, 221. lj.).

Fehér M. zseniális módon tárja fel, hogy hogyan él tovább mindkét kritikailag meghaladott örökség – a derridai és a husserli egyaránt – a gadameri nyelvfelfogásban. Kimutatja, hogy a jelfogalomnak az *Igazság és módszer*ben végigvitt tematizálása döntő pontokon képes a Derrida által alapul vett jelfogalomról is számot adni abban a gondolatban, hogy a jel valamire vonatkozik, valamire utal. De ez a számadás közvetve egy Husserl-kritikát is tartalmaz. Itt Fehér M. arra a módra irányítja rá a figyelmet, ahogyan Husserl a *Logikai vizsgálódások*ban különbséget tesz a *Zeichen* (jel) és az *Ausdruck* (kifejezés; jelentés, értelem) között. Bár Husserl a jelentéssel, ill. értelemmel bíró *Ausdruck*ot újra meg újra megkülönbözteti a *Zeichen*től, ugyanakkor mégis a *Zeichen* egyik specifikus

eseteként veszi számba, miközben a *Zeichen* fogalmát sokkal szélesebb értelemben rögzíti. Fehér M. úgy véli, hogy ebben az ingadozásban nem elhanyagolandó szerepet játszik Husserl – heideggeri szemszögből „naturalistának" nevezhető – kiindulópontja, ti. az, hogy a *Zeichen*nek átfogó fogalomként való bevezetését számára a fizikai-természeti tárgyaktól való elhatárolás motiválta (FMI 2001d: 184–185, 221. lj.). Az így felmerülő heideggeri, s közvetve gadameri Husserl-kritika Husserl antinaturalizmusának arra a visszás aspektusára utal, hogy az más értelemben ugyancsak naturalizmus, mivel a jelszerűség kapcsán Husserl éppen olyan teoretikus nézőpontot érvényesít, mint amilyent bírál a dolgokhoz való viszony tekintetében az empiristáknál. Ugyanakkor Fehér M. meglátása szerint a *fordítás* példája szemlélteti leginkább azt az aspektust, ahogyan a husserli *Ausdruck* jelentéstartalma továbbél a gadameri nyelvfelfogásban. Egy szöveg hermeneutikai fordítása azt feltételezi, hogy nem annyira a szavakat, mint az értelmet kell lefordítani. Átfogóbban tekintve a megértés is így történik: amikor a másikat megértjük, hermeneutikailag szemlélve nem szavakat és hangokat értünk meg, hanem a mondottak értelmét. „Husserltől kölcsönzött fordulattal élve: elsősorban a mondottak értelmében, jelentésében »élünk«, nem pedig hangzásukban, illetve hangalakjukban" – mondja Fehér M. A strukturalista fogantatású külsődleges, érzéki jelszerűség helyett az értelem-összefüggés válik döntővé (FMI 2001d: 186, 224. lj; 2020g: 291, 37. lj; 2021b: 168).

7.

A hermeneutika normativista felfogásától való elhatárolódás szintén olyasmi, ami a hermeneutikai beállítódásban rejlő fenomenológiai örökségre irányítja a figyelmet. Annak a kérdésnek a kapcsán, hogy milyen „szabályokat" kellene követnünk, amikor értelmezünk, Fehér M. István Márkus Györggyel vitázik, megkísérelve kritikailag helyreigazítani Márkus hermeneutika-szemléletét. Amellett érvel, hogy Gadamer elhatárolódik a hermeneutika hagyományos, *Sollen*ekben, preskripciókban, követendő szabályokban kifejeződő eszméjétől: „én csakis azt tartom tudományosnak, ha elismerjük azt, ami van, s nem abból indulunk ki, aminek lennie kellene, vagy ami lenni szeretne" – mondja Gadamer (Gadamer 1984: 351). S itt a továbbiakban Husserlre utalva pontosít: „Amit ezzel szemben – nem is annyira *igénybe*, mint inkább – alapul vesz, az a megértés, értelmezés *fenoménje*, melynek taglalása husserli értelemben vett *lényegelemzést* követel meg, olyan deskripciót, amely a dolog eidoszára irányul." (Kiemelés tőlem – V.K.) Preskripció helyett tehát az eidoszra irányuló deskripcióról van szó a megértés során. Az érvelés sikere érdekében itt Fehér M. nem mást tesz,

mint azt, hogy terminológiai tekintetben „lefordítja" a hermeneutikát a fenomenológiai nyelvezetre, hogy ezáltal jobban érthető legyen a fenomenológiai örökség, valamint az empirista, analitikus, ill. tudománycentrikus episztemológiai szemlélettől való különbség. Ugyanis a deskripció folyamán valahova pillantunk, s amit eközben „látunk" – magát a dolgot –, az nagyon is orientálja az elemzést. Az elemzés ily módon a dolog, az adott által lesz irányított, s a megértés annak lényeglátásaként valósul meg, nem pedig külső szabályok szerint vezérelve. Fehér M. rámutat arra, hogy ebben Husserl szellemisége a mérvadó; az *eidosz* az, amit itt alapul vesznek. „Az alapul vett (ontológiai) fenomén semmiképpen sem *Sollen*, sokkal inkább fordítva: amint azt Husserl meggyőzően megmutatta, a normatív diszciplínák teoretikus diszciplínákban alapozódnak meg, s nem fordítva. Az eidosz tehát nem norma, a norma viszont egy vagy több eidoszban alapozódik meg, egy vagy több eidoszt vesz alapul" (FMI 2020c: 229–230). Végül Fehér M. megállapítja, hogy a megértés normativitásával kapcsolatos elgondolásában Márkust, akárcsak Emilio Bettit „a fenomenológia iránti érzéketlenség vagy a tőle való idegenkedés jellemezte" (FMI 2020c: 231).

8.

Végül a hermeneutikai jóindulat kapcsán is érdemes egy pillantást vetnünk a hermeneutika fenomenológiai örökségére.

Fehér M. István a fenomenológia és ideológiakritika viszonyát tárgyaló tanulmányában Sartre rosszhiszeműségről alkotott felfogása felől veti fel Husserl viszonyulásának a kérdését az ideológiakritikához. Heideggernél, Sartre-nál a „torz", „hamis" tudat, az „öncsalás", a „rosszhiszeműség" leleplezésére irányuló törekvés ideológiakritikainak tekinthető. A magától értetődőségek mögé való visszakérdezés az életvilág feltárására irányuló törekvések során a késői Husserlnél szintén hordoz ilyen ideológiakritikai vonást (FMI 2020e: 321–322). Mégis – mutat rá Fehér M. – a Sartre-nál és másoknál ideológiakritikai vonásokkal telítődő fenomenológia nemigen fér be a husserli fenomenológia önértelmezési keretei közé. Arra hivatkozik, hogy Sartre-hoz és más későbbi koncepciókhoz mérve Husserl *nincs felkészülve filozófiailag* arra, hogy a rosszhiszeműség fenoménjét a sartre-i elemzéshez hasonló módon közelíthesse meg. Ugyanis a fenomenológiailag tételezett intenció összezárul a „valamivel", amire irányul, aminek ő a tudata, s ebben a referenciával való összezártságban a megtévesztés, a mímelés, a tettetés, a rossz irrelevánsnak bizonyul. Ennélfogva Husserl az intencionális aktusok vonatkozásában *általánosan* fogadja el, hogy „mindig őszinteséget fogunk feltételezni". A fenomenológia „vakká" válik a rossz iránt.

A rosszat puszta negativitásként fogja fel. A negatív fenoméneket viszont a fenomenológiának maga mögött kell hagynia, el kell rugaszkodnia ezektől, mint tematizálásra méltatlanoktól. A szigorú tudományként felfogott fenomenológia eszméje felől tekintve az elérendő cél az apodiktikus bizonyosság; minden bizonytalanság kiküszöbölése. A rossz ebben az összefüggésben nem jelenhet meg másként, mint az apodikticitás hiányaként vagy a tudatosság alacsonyabb fokaként. Ezzel magyarázható a fenomenológiai vakság a rossz iránt. Fehér M. viszont ennek kapcsán éppen azt mutatja ki, hogy a rossz iránti vakság a fenomenológiában olyasmin alapul, ami a hermeneutikától alapvetően idegen. Ez pedig nem más, mint a karteziánus tudományeszményhez való igazodás, a módszernek a dologgal szembeni elsőbbsége. Ami nem tesz eleget a módszer követelményének – mint ez esetben a rosszhiszeműség fenoménje –, azzal szemben a filozófia vakká válik; az kikerül a filozófiai megismerés köréből (FMI 2020e: 323–325, 119. lj.).

És mégis van a husserli fenomenológiának ebben az apodiktikus beállítottságában a hermeneutika felé éppen a meghaladása révén megnyíló előremutató vonása is. Ugyanis ez a sajátosság – mondja Fehér M. – „átöröklődik a gadameri hermeneutika ama jellegére, melyet a »jóindulat hermeneutikájaként« vált szokássá megjelölni. A gadameri hermeneutika azt, amit egy szöveg vagy egy másik ember mond – éppen, hogy jóindulatúan –, igazságigénye szempontjából olvassa, hallgatja, így feltételezi, hogy az ilyen igénnyel lép fel, s ez épp az, amit meg kell érteni" (FMI 2020e: 323, 116. lj.). Gadamer szavaival: „a szövegeket nem puszta életkifejezésként fogjuk fel, hanem komolyan vesszük az igazságigényüket"; amit egy szöveg mond, az „eleve több mint, idegen vélemény: már mindig is lehetséges igazság" (Gadamer 1984: 211, 276). A tettetést, becsapást, elkendőzést, a hatalomvágy megnyilvánulását a gadameri hermeneutika legfeljebb „határesetként" képes érzékelni, olyasmiként, amibe beleütközve a szöveg értelemvonatkozásai megtörnek, mivel a dolog igazságától eltérő érdek tolakodik előtérbe (FMI 2020e: 323, 116. lj.). A fenomenológiai örökség ez esetben éppen önnön ellentettjeként hat: a rosszhiszeműség iránti fenomenológiai vakságot a jóhiszeműség hermeneutikai belátása váltja fel, ami a mindenkori megértés nélkülözhetetlen alapja.

Hivatkozások, jegyzetek

Rövidítések

Fehér M. István = FMI.
lábjegyzet = lj.

Hivatkozások

Fehér M. István (1993): Bevezetés. In Edmund Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 5–22.

Fehér M. István (2001a): A jelenkori hermeneutika alapműve, az „Igazság és módszer". Bevezetés Gadamer fő művének gondolatvilágába. In Uő: *Hermeneutikai tanulmányok I.* L'Harmattan, Budapest, 15–48. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2001b): Hermeneutika és problématörténet – avagy létezik-e „a" hermeneutika? A gadameri hermeneutika önreflexiója és aktualitásának néhány vonása. In Uő: *Hermeneutikai tanulmányok I.* L'Harmattan, Budapest, 49–98. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2001c): Szó, beszélgetés, dolog: a gadameri hermeneutika nyelvfelfogása. In Uő: *Hermeneutikai tanulmányok I.* L'Harmattan, Budapest, 99–122. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2001d): Művészet, esztétika és irodalom Gadamer filozófiai hermeneutikájában. In Uő: *Hermeneutikai tanulmányok I.* L'Harmattan, Budapest, 123–196. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2020a): Hermeneutika és demokrácia. A szövegértelmezéstől a társadalmi együttélésig. In Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020). I. kötet.* L'Harmattan, Budapest, 31–59. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2020b): Hermeneutika és politikai filozófia. In Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020). I. kötet.* L'Harmattan, Budapest, 61–83. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2020c): Márkus, Diogenész, Gadamer. Gondolati körök a hermeneutika „helyes" értelmezése körül, avagy az-e a helyzet, mint amikor a hóhért akasztják? In Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020). I. kötet.* L'Harmattan, Budapest, 219–242. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2020d): Fenomenológia mint szigorú tudomány: az álmot végigálmodtuk? In Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020). I. kötet.* L'Harmattan, Budapest, 265–289. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2020e): Hazugság és rosszhiszeműség – fenomenológia és ideológiakritika. In Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020). I. kötet.* L'Harmattan, Budapest, 291–329. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2020f): Őskeresztény élettapasztalat és eszkatologikus idő. Martin Heidegger korai vallásfenomenológiai előadásai. In Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020). II. kötet.* L'Harmattan, Budapest, 65–92. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2020g): Szövegkritika, kiadástörténet, interpretáció. In Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020). II. kötet.* L'Harmattan, Budapest, 129–208. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2020h): Szó, jelentés, szó szerinti jelentés – létezik-e ilyen? A sensus litteralis filológiai-hermeneutikai nézőpontból. In Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020). II. kötet.* L'Harmattan, Budapest, 241–260. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2020i): Szó és jel. A strukturalista-szemiotikai nyelvfelfogás hermeneutikai nézőpontból. In Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020). II. kötet.* L'Harmattan, Budapest, 261–282. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2020j): Irodalom és filozófia – irodalmi szöveg és filozófiai szöveg. In Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020). II. kötet.* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 285–316. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2020k): A kerekded kör, avagy a filozófia nagyságáról és nyomorúságáról. Martin Heidegger filozófiafelfogása a húszas években. In Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020). III. kötet.* L'Harmattan, Budapest, 13–28. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2020l): Filozófia és identitás – filozófusi identitás. In Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020). III. kötet.* L'Harmattan, Budapest, 29–66. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2020m): Heidegger útja a *Lét és idő*ig. In Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020). III. kötet.* L'Harmattan, Budapest, 105–151. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2020n): Sartre, hermeneutika, pragmatizmus. In Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020). III. kötet.* L'Harmattan, Budapest, 245–272. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2021a): Az intencionális léte. Intencionalitás és transzcendencia. In Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020). IV. kötet.* L'Harmattan, Budapest, 29–62. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2021b): Az irodalom filozófiája és a gondolatok „folyékonnyá tétele". In Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020). IV. kötet.* L'Harmattan, Budapest, 151–170. A filozófia útjai.

Fehér M. István (2021c): Sartre és Heidegger. A fenomenológia ontológia kétfajta felfogása. In Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020). IV. kötet.* L'Harmattan, Budapest, 343–373. A filozófia útjai.

Gadamer, Hans-Georg (1984): *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.* Fordította Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest.

Jani Anna

Hermeneutika és etika összefüggésének hazai recepciója

Fehér M. István Tengelyit olvas

Fehér M. István szisztematikusan és rendszeresen foglalkozott Tengelyi László életművével és feltételezem, hogy ez az ellenkező irányban is így történhetett. Nemegyszer voltam ugyanis szemtanúja a kettőjük közötti elmélyült beszélgetésnek, ami az érdeklődés kölcsönösségének tanúbizonyságaként is tekinthető. Mindazonáltal most egy egyoldalú megközelítést teszek Fehér M. István Tengelyi-olvasatát illetően, amelyben nem egy a kettőjük közötti értékelési rendre vagy hierarchiára szeretnék rámutatni, hanem egy meglévő diszkusszióban egyfajta gondolati irányvonalat kijelölnék ki.

Mindenekelőtt szeretném leszögezni, hogy véleményem szerint Fehér M. olykor erőteljes kritikáját is inkább az érdeklődés és a saját gondolati sémájába történő integrálás vágya és nem a bírálata vezérelte, nyilvánvalóan a tudományos kollegialitás is ezt indikálta. Négykötetes *Filozófia, történet, értelmezés* című életművének IV. kötetében foglalkozik részletesen a narratív identitás kérdésével, és ehhez kiindulópontot Tengelyi Ricœur-értelmezéséből merít. A fejezet címe, *Légy hű önmagadhoz – vagy azonosságodhoz? Ricœur, Tengelyi és a narratív identitás elmélete*, inkább azt a megközelítést alkalmazza, hogy a saját Heidegger-recepcióját veti egybe a tengelyi–ricœuri narratív identitás elméletével, mindvégig a heideggeri nyelvezetben és gondolatmenet mentén haladva, és végső soron az értelmezésben konklúziót nem levonva, a fejezet utolsó, hatodik pontjában tételesen reflektál Tengelyi Ricœur -értelmezésének gondolkodói eredetére. Fehér M. szisztematikus Tengelyi-tanulmányozását bizonyítja a fejezet első lábjegyzetében megadott szakirodalmi felsorolás a Tengelyitől feldolgozott művekről. Fehér pozíciója kettős és körkörös irányú: a *Légy hű önmagadhoz – vagy azonosságodhoz?* cím alatt Tengelyit akarja megérteni Ricœur felől, de ahhoz, hogy számára ez lehetséges legyen – éppen a saját heideggeri pozíciójából kiindulva –, az érvelés lehetőségének érdekben Ricœurt is meg kell értenie, méghozzá Tengelyi felől. Mint ide vonatkozóan megjegyzi:

> „Ricœurt fogom tehát nagyrészt Tengelyi felől értelmezni, mindkettőjükre pedig egy meghatározott saját nézőpontból perspektívát nyitni – hogy az értelmezésben az értelmező maga is benne van, mintegy »hozzáadja a sajátját« [...] az értelmező önmagát is játékba hozza, annak világos tudatában, hogy az ő nézőpontja sem abszolút pozíció" (Fehér 2020/IV.: 64).

Fehér M. e megközelítésének, miszerint az értelmezésben az értelmező maga is jelen van, mintegy feladata is ez a jelenlét, miként azt a vonatkozó lábjegyzetben megjegyzi: „Csak akkor lesznek az emlékek *eleven* emlékek, máskülönben holt (értelemkiüresedésen átment) emlékek maradnak" (Fehér 2020/IV.: 64. lj. 4). Ennek a kijelentésnek az önazonosság *versus* önmagaság tekintetében a későbbiekben van jelentősége, mely megmagyarázza a számunkra a Tengelyi féle identitás-elméletre irányuló legfőbb kritikáját. A jelen tanulmányban erre az alapvetően eltérő hermeneutikai nézőpontra szeretnék rámutatni, amely a közös megértést a „hermeneutikai jóindulat" (Vö. Fehér 2020/I.: 25) előfeltételében teszi lehetővé.

*

A narratív identitás eredetét – az önmagából történő kiindulópontot – Fehér M. István Heideggerben pozícionálja, és a Tengelyi–Ricœur elmélet kettősségének értelmezésében megállapítja, hogy Tengelyi, Ricœur és a narratív identitás ugyan gyakran hivatkozik Heideggerre, „de ezt mindig tisztes távolságból teszi[k], a radikális heideggeri gondolatokat úgyszólván ártalmatlanítva, megszelídítve, ezáltal kissé elszürkítve, elszegényítve. Heideggernek a vonatkozó kérdéskör tekintetében van ugyanis egy igen markáns, feszültségektől és apóriáktól alkalmasint egyáltalán nem mentes, de mindenképpen releváns elmélete, amelyhez a legkülönbözőbb módokon lehet viszonyulni – tehát nemcsak pozitíve, de negatíve is –, ám amelyet a narratív identitás elméletének képviselői –, hogy úgy mondjam – nem aknáznak ki, nem szembesülnek vele" (Fehér 2020/IV.: 65). Heideggerről tehát gyakran esik szó, mégsem a tradicionalizált heideggeri recepció összefüggésében, és pontosan ennek a megállapításnak az okát kutatja Fehér akkor, amikor a későbbiekben a diltheyi történetiség értelmezésének tárgyára tér rá, mellyel összefüggésben a heideggeri önmagaság fogalmát veti egybe Ricœur azonosság-értelmezésével.

Már a megközelítés kiindulópontja is heideggeri és provokatív, és hermeneutikatörténeti szempontból meglepően egyoldalú, még ha – e fogalmat itt megfelelő értelemben véve – Fehér M. önmagához autentikus módon a heideggeri álláspontot veszi pártfogásba. Fehér ugyanis így fogalmaz: „A címben megfogalmazott kérdés vagy-vagyra utal. Mihez/Kihez is kell hűnek maradnunk: önmagunkhoz vagy azonosságunkhoz?" (Fehér 2020/IV.: 66). E kérdésre adható válasz a két fogalom jelentésbeli és hermeneutikatörténeti pozíciójának

komplexitása révén nyilvánvalóan sokkal bonyolultabb ennél. Erre utal Jean Grondin *Dilthey-Jahrbuch*ban 2008-ban megjelent írása, amelyben azt a kérdést teszi fel, hogy a hermeneutikai fordulat értelmében van-e egyáltalán az önazonosság kérdésének bármiféle értelme: van-e a hermeneutikának „közös fogalma Diltheynél, Heideggernél, Gadamernél és Ricœurnél" (Grondin 2008: 109–119). Grondin értelmezése szerint a fordulat minden egyes szerzőnél önállóan ment végbe, önálló hermeneutika-értelmezésekről, a hermeneutikai módszer megvalósításáról van szó akkor is, ha a diltheyi hagyomány a többi szerzőnél is nyomon követhető. Maga Gadamer is, a *Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule* (Vö. Gadamer 1995: 185–205) című 1991-es tanulmányában azt a kérdést vizsgálja, hogy a Dilthey-iskola ma is eleven tradíciója, amely ezen a szerzőn keresztül a neokantiánus tradícióhoz és a husserli fenomenológiához is kötődik, milyen kapcsolatban áll a mai hermeneutikával. A hermeneutikai tradíció 20. századi fejlődésében Gadamer nagy jelentőséget tulajdonít Georg Mischnek, aki a harmincas években írt *Lebensphilosophie und Phänomenologie* című könyvében a hermeneutikai problémát helyezve a középpontba, mind a husserli, mind a heideggeri fenomenológiával szemben elhatárolja a dilthey-i gondolkodást (Vö. Misch 1931). Gadamer értelmezése szerint Misch „Diltheyt éppen Dilthey irányában gondolta tovább, azaz a költészet és életfilozófia egymáshoz való viszonyában" (Gadamer 1995: 189). Dilthey „köztes pozíciójának" megdőlése tehát éppen Misch interpretációjának köszönhető, aki Dilthey ismeretelméletében szintén az élethez közeli elméletet, egy teoretikus elmélet megdőlését látta. Diltheynek a 20. századi hermeneutikához való viszonyát feltárva azonban kérdésessé válik a számunkra, hogy az életre irányuló filozófiai megértés ezen öröksége egyáltalán fellelhető-e, és ha igen, akkor pontosan miben lelhető fel a heideggeri hermeneutikában (Vö. Jani 2014: 144–160). A heideggeri és ricœuri hermeneutika Diltheyhoz való visszavezetése a fentiek tekintetében eleve problémásnak tűnik éppen az önmagaság és önazonosság kérdését megalapozó hermeneutikai szituáció történeti vonatkozását illetően. Heidegger és Ricœur Dilthey történetiség-fogalmához való visszavezetése a hermeneutikai „tradíció" elméletének megdőlése mentén elkerülhetetlenül egyoldalúságba torkollik akár Heidegger, akár Ricœur pártján. Fehér M. kérdésének egyoldalúságára később, Heidegger és Ricœur Dilthey-értelmezésének folyamán derül fény, ahol az önmagaság és önazonosság kérdése a Dilthey-recepcióra irányuló történetiség-értelmezésben tematizálódik. Fehér M. Tengelyi-értelmezésének hátterében egy éppenséggel nem előítéletmentes előfeltevés áll, mely szerint az önazonosság kérdése az önmagaság kérdése elé helyeződve egy ontológiával szembeni episztemológiai előfeltételezettséget eredményez. Még ha így is van mindez, az önmagaságnak a diltheyi értelemben vett történeti megértés

tekintetében radikálisan eltérő jelentése van Heidegger és Ricœur esetében. A megértés ontológiai versus episztemológiai vetülete a történeti percepció előre vetülő és jelenben kulminálódó aspektusát hozza elő, ami – még ha nem is Heidegger kárára – Ricœur történeti hermeneutikájára világít rá. Míg Heidegger esetében a hermeneutikai megértésnek jövőre irányuló kivetülése van, és ebben a kivetülésben értelmeződik ontológiailag az autenticitás-probléma, addig Ricœur önmagaság-fogalma egy olyan szellemtörténeti dimenziót foglal magában, amelynek előfeltétele az előzetes ismeretek jelenben történő aktualizálódása, a történeti társadalmi vetületének megértése. Mint azt David Carr a *Time, Narrative, and History* című munkájában megfogalmazza, a ricœuri történeti hermeneutika fenomenológiai értelemben véve fából vaskarika, mivel ahhoz, hogy a történetiség szociális–episztemológiai dimenzióját meg tudjuk érteni, ki kell lépnünk abból az előfelételezett előfeltétel-mentességből, amelyet a fenomenológiai módszer a megértéstől általában véve megkíván:

> „A fenomenológus vizsgálódása fontos módszertani okokból kifolyólag az individuális tapasztalathoz kötött. Mialatt úgy gondolom, hogy szükséges az individuális tapasztalatból való kiindulás, és a fenomenológiából következően így is kell lennie, úgy hiszem, hogy képtelenek vagyunk megérteni a történetiség szükségszerűen *szociális* dimenzióit mindaddig, amíg túl nem lépünk a bizonyos értelemben a fenomenológiától módszertanilag gátolt individuális tapasztalaton" (Carr 1986: 5).

Ricœur hermeneutikai–etikai aktusának összefüggése, úgy gondolom, hogy ebből a megközelítésből érthető meg. A *Du Texte à l'action: Essais d'hermeneutique II.* című kötetben közölt írásai áthidaló kapocsként szerepelnek a szimbólum fenomenológiája és a későbbi hermeneutikai–etikai önmagaság-problematika között. Mint ismert, Ricœur az *Önmaga mint másik* című írásában a diltheyi szellemtörténeti hermeneutikai megközelítésben foglalt szociális dilemmát a heideggeri értelemben vett kéznéllévőség mint élmény értelmében ragadja meg: továbbgondolva Dilthey szellemtörténeti megközelítését, a heideggeri *Lét és idő* értelmében vett élmények mint kéznéllévőségek nem egy diltheyi értelemben vett zárt szellemtörténeti horizontot képeznek körülöttünk, hanem mindezek a kéznéllévőségek alkotják az autentikus létmód alapját, és így az önazonosság mint autenticitás vetül történetileg önmagaságunk, önmagunk megértésének aktuális hermeneutikai mozzanatára. A korai szimbólum hermeneutikájának a rossz szimbolikájára vonatkozó értelmezése is e tekintetben kerül logikai összefüggésbe az önmagaság-problematikával, hogy miként a bűn az aktus aktualitásában nyeri el értelmét, és válik a történeti mivoltával önazonossá, úgy az

élmény elbeszélt tapasztalattá válása folyamán az önmaga kilépve önmagából az önmagával azonos narrációt létrehozva önmaga történetiségét kiemeli a szorosan vett egzisztenciál-ontológiai közegéből, és episztemológiai szintre emeli azt (Vö. részletesen: Jani 2022: 161–229). Önmaga és önazonossága/önidentikussága két fogalmát a magyar nyelvérzék nehezen tudja nem szinonimaként kezelni, és leginkább az önmaga = saját maga, illetve önazonossága = identikussága, azonossága kifejezésekkel magyarázza. A *Magyar Értelmező Kéziszótár* az „önazonos" kifejezést nem is ismeri. A két fogalom elválaszthatatlanságának és jelentésbeli rokonságának tanulsága abban szűrhető le, hogy a megértés ontológiai és episztemológiai szintjei nemhogy divergálnának egymástól, hanem heideggeri értelemben alapvetően összetartoznak; és ami Ricœur esetében széttagoltságnak és az identitás-kérdés magábanvaló vizsgálatának tűnik, az valójában a megértés rétegzettségére mutat rá, ahol a narráció egyes szintjei mindhárom szintet magukban foglalják.

A fentiek tekintetében az önmaga és önazonosság kérdésének megválaszolásánál Fehér kilép a szorosan vett ricœuri értelmezésből, amikor az önmagaságot a „Légy hű önmagadhoz!" felszólításához kapcsolja annak érdekében, hogy e kettő elválaszthatatlanságát – heideggeri értelemben véve – világossá tegye. Rá kell azonban mutatnunk ismét, hogy Fehér egy kölcsönös Dilthey-olvasat tekintetében fejti ki a Ricœur, de még inkább Tengelyivel szembeni kritikáját, és kimondatlanul kér számon egy olyan nézőpontot, az identitás-kérdés Tengelyi-féle elvét, amely lényegi értelmét a történetiség diltheyi értelemben szorosabban vett recepciójától leválasztva nyeri el. Valójában nyitott kapukat dönget abban a tekintetben, hogy Ricœur esetében egy lineáris, heideggeri recepción átívelő történetiség-narrációról van-e szó, hiszen kétségbevonhatatlan, hogy a hermeneutikai kérdés egzisztenciális horizontja egy episztemológiai reflexióban a saját élettörténet nem lelkiismereti, hanem sorseseményi szintjén megy végbe, és a lelkiismeret kérdésköre a kései Ricœur elfogadás-hermeneutikájában episztemológiai szinten kerül előtérbe: A megbocsátás és elismerés hermeneutikájában, a narratív identitás elméletének következtében már nem a megértés, hanem az elfogadás és mindebben az elismerés áll a középpontban, hogy önmagam megértésénél fontosabbá válik azoknak a tényeknek és körülményeknek az elfogadása, amelyek identitásomban azzá tesznek, ami vagyok, és ami által a körülményekben elismerésre méltóvá válok, ahol az elismerés önmagam elismerése (Vö. Ricœur 2005). A narratív identitásban történő ricœuri önmegértést Fehér M. a heideggeri *Lét és idő* lelkiismeret-problémája mentén kettős síkra emeli:

> „Az 'önmagam' itt többé már nem a ricœuri *soi-meme*, hanem a heideggeri *Selbstheit*, és a narratív identitás elméletével a heideggeri autenticitáselmélet áll szemben lehetséges alternatívaként. A tézis pedig úgy hangzik: a narratív identitás elmélete (a továbbiakban helyenként röviden: identitáselmélet) mögött a heideggeri autenticitáselmélet húzódik meg, ahol is az előbbi az utóbbinak mérsékeltebb, tompítottabb, ártalmatlanítottabb változata. Úgy is lehet mondani, hogy az identitáselmélet közelebbi szemügyre vételekor nem egyszerűen az én azonosságára, de mindenekelőtt és elsősorban autenticitására keresi a választ – anélkül azonban, hogy ezt a kérdést kifejezetten feltenné vagy vizsgálná. Nem annyira az azonosság, mint inkább az autenticitás a tét" (Fehér 2020/IV.: 66).

Fehér M. a *Lét és idő* alapján amellett érvel, hogy az autenticitásnak lelkiismereti értelemben van jelentése Heideggernél, és ebben a tekintetben az önazonosság az elmúlt és meglévő cselekedetekkel való azonosságot jelenti, szemben az önmagasággal, amely nem a cselekedetek által meghatározott, hanem a cselekedeteket megelőző döntésekben nyilvánul meg:

> „A »Légy hű önmagadhoz« felszólítás nem egyjelentésű a »Légy hű azonosságodhoz« felszólítással, nem redukálható rá. Aki tegnap is, ma is hazudott, arról elmondhatjuk ugyan, hogy hű maradt azonosságához, de vajon hű maradt-e önmagához is? Azonosságomhoz – úgy tűnik – hű maradhatok akkor is, ha önmagamhoz hűtlen leszek, más szóval, az azonosság – annak megőrzése – önmagában még nem érték" (Fehér 2020/IV.: 66).

Önmagaság és önazonosság viszonyának dichotómiája Fehér értelmezésében ebben a megközelítésben válik a legvilágosabbá. Nézete szerint – a heideggeri előfeltételek kikerülhetetlen voltánál fogva – az önazonosság csakis az önmagaság előzményében értelmezhető, és a lelkiismereti „Entschlossenheit" = elhatározottság döntési aktusa nélkül létre sem jön. Ez a döntési aktus a *Lét és idő* értelmében vett, szabadságban megfogant aktus, így a hermeneutika etikai mozzanata, a narratív önazonosság megvalósulása egyenesen a heideggeri értelemben vett önmagaság konstitúciójából vezethető le:

> „Ld. *SuZ*, 391: »Die Entschlossenheit als Schicksal ist die Freiheit für das möglicherweise situationsmäßig geforderte Aufgeben eines bestimmten Entschlusses.« *LéI*, 449: »Az elhatározottság mint sors egy meghatározott döntésnek a helyzet által megkövetelt lehetséges feladására való szabadság.« Említsük még meg, hogy az utóbb idézett helyen, két mondattal az idézett

részt megelőzően Heidegger is alkalmat talál a diltheyi élményfogalomnak az autentikus emberi egzisztencia leírására történő igénybevételét illető kritikára" (Fehér 2020/IV.: 67).

Ricœur nyilvánvalóan továbblép a heideggeri Dilthey-recepción azáltal, hogy az elbeszélés hermeneutikai struktúrájának bevezetésével a történeti episztemológiai vonatkozása és a megélt történeti vagy egzisztenciális ittlétbeli közötti feszültségben olyan összefüggés megteremtésére törekszik, amely az elbeszélt jelen episztemológiai szintjének ontológiai hermeneutikai megközelítést biztosít. A felületes olvasó számára úgy tűnhet, mintha Ricœur nem tenne mást, mint hogy egy olyan előfeltételt próbálna meg végigvinni a heideggeri fundamentál ontológián, amelyet Heidegger már a *Lét és idő* bevezetőjében kizár (Vö. Heidegger 1998: 23):

„A lét »előfeltételezése« nem más, mint a lét előzetes szemügyre vétele, éspedig olyan szemügyre vétele, amelyből az adott létező a maga létében előzetesen tagolódik. A létnek ez az irányadó szemügyre vétele az átlagos létmegértésből ered, amelyben eleve mozgunk, és *amely végül is a jelenvalólét létszerkezetéhez tartozik.*)"

Valójában a narratív identitás hermeneutikailag oda-vissza igazolódó egzisztenciálontológiai vonatkozásáról van szó, amelyet Ricœur maga is elismer, de már a *Freud és a filozófia*ban meghaladni kíván. Ami Ricœur számára kérdésessé válik, az az egzisztenciálontológiai előfeltevésből kiinduló történeti tudat lehetősége, vagyis, hogy önmagában az egzisztenciális tapasztalatból kiindulva van-e egyáltalán lehetőségünk az episztemológiai alapú történeti fenomén megragadására (Vö. részletesen: Jani 2019: 95–115). Ezt a törekvését mutatja az *Idő és elbeszélés I.*-ben tett megfogalmazása, ahol metodikailag elérkezettnek látja a pillanatot a két megértési horizont összekapcsolására:

„Eljött a pillanat, hogy összekapcsoljuk egymással a két megelőző független tanulmányt és teszteljük azt az alapvető hipotézisemet, hogy egy történet elbeszélésének aktivitása és az emberi létezés időbeli karaktere között olyan korreláció létezik, amely nem csupán járulékos, hanem a szükségszerűség transzkulturális formáját példázza. Másként szólva, *az idő abban a mértékben válik emberivé, hogy elbeszélő módon artikulálódik, és az elbeszélés akkor szerzi meg a teljes jelentését, hogyha egy időbeli egzisztencia feltételévé válik*" (Ricœur 1984: 52).

Könnyen belátható módon, az önmagaság/önazonosság kérdésének heideggeri és ricœuri összefüggésében és viszonyára vonatkozóan a diltheyi történetiség fogalmának értelmezése úgy ad magyarázatot, hogy a két Dilthey-recepciót egymással opponálva a megértés két külön síkjára mutat rá, amely két – ontológiai és episztemológiai – síkot Tengelyi a sorsesemény fogalmába sűrít bele. Az *Élettörténet és sorsesemény* című munkáját szoros elemzésben követve Fehér egy kulcsmondatot emel ki: „A narratív identitás gondolata kimozdította a »személyes azonosság« kérdésének tárgyalását arról a holtpontról, amelyre az utóbbi évtizedekben jutott" (Fehér 2020/IV.: 68). Fehér értelmezése szerint – legalábbis a hosszabban vett Tengelyi-szövegrész recepciójából következően – a heideggeri értelemben vett önazonosság-személyes azonosság = autenticitás kérdése Tengelyi tekintetében egyértelműen a diltheyi történelemhermeneutikára vezethető vissza, és ennek a heideggeri lelkiismeret-önazonosság = autenticitás kérdésében történő megrekedése oldódik fel, szintetizálódik Ricœur narratív identitás-analízisében az *Idő és elbeszélés*ben. Amit Tengelyi gondolkodástörténetileg pozitív előrelépésként észlel, nevezetesen az önazonosságnak az élettörténet egységében, és ennek következtében sorseseményben való rögzítését, és a diltheyi történetiség tapasztalatának tovább vitt értelmezését, azt Fehér egyszerűen a diltheyi élményfogalomhoz való visszalépésként definiálja:

„Az észrevétel tömören úgy fogalmazható meg, hogy az élettörténet egységének *elbeszélt* történetek egységeként való értelmezése a történeti léttel szemben a történeti *megismerés* Heidegger által alapjaiban megbírált prioritásának nézőpontját hozza vissza, miáltal a radikális heideggeri kérdésfelvetés ártalmatlanítása, megszelídítése, domesztikálása megy végbe [...]. Tengelyi összegzésében az *önazonosság* az *élettörténet* egységére, utóbbi pedig az *elbeszélt történetek egységére* utal. Heidegger szemszögéből ezzel a történelem (pontosabban a történelemhez való viszonyulás) problémája visszacsúszik a történeti *lét* problémájából a történeti *megismerés* (*elbeszélés*) általa meghaladandónak deklarált és ténylegesen meghaladottnak vélt episztemológiai problémájának státuszába; más szóval, a diltheyi történelemfelfogás Heidegger által végbevitt radikalizálását Ricœur (s őt követve Tengelyi) mintegy visszavonja anélkül ugyanakkor, hogy e műveletet kellőképpen indokolná vagy egyáltalán tematikussá tenné. Aligha véletlen ebben az összefüggésben, hogy míg a diltheyi *Zusammenhang des Lebens*ben Heidegger nem megoldandó, hanem feloldandó problémát lát, addig mind Ricœur, mind Tengelyi itt affirmative kapcsolódik Diltheyhez, s az általa tárgyalt kérdésben nagyon is reális, megoldandó problémát érzékelnek. E probléma számukra a narratív identitás elméletének irányába mutat, eközben azonban Heidegger

Dilthey-kritikájának metakritikájára, illetve a Heidegger Dilthey-kritikájának alapját képező pozíciónak, azaz a heideggeri autenticitás-, illetve történelemfelfogásnak az elvi kritikájára nem kerítenek sort" (Fehér 202/IV.: 70).

Ezeket a rendkívül éles tételmondatokat Fehér német és francia szakirodalmakkal és hivatkozásokkal is alátámasztja, ezzel lényegében igazolva a tézisünket, miszerint a Diltheytől eredő történetiségre irányuló reflexió tradíciója nem tekinthető szorosan vett tradíciónak, amelyben Heidegger kizárólagos irányadóként szerepel:

„Röviden említsük meg: Grondin egyik középponti tézise az, hogy »die französische Heidegger-Schule [...] gänzlich *unhermeneutisch* war«, s ebben az összefüggésben kapcsolódik Otto Pöggelerhez, aki korábban »hat gelegentlich von dem 'diltheyfremden' Denken der Franzosen gesprochen« – időnként a franciák Diltheytól idegen gondolkodásáról beszélt" (Fehér 202/IV.: 71. lj. 15).

A narratív identitás „félrement" értelmezését Heideggerrel magyarázva Fehér rámutat arra, hogy a szellemtörténeti célzottságú léttörténet- és sorsesemény értelmezés hermeneutikailag eleve lehetetlen, tekintve, hogy az élettörténet összefüggésére alapvetően az *Entschlossenheit* pillanatában vetül fény. A *Lét és időt* idézve „[...] a kérdésnek nem úgy kell hangzania: miáltal tesz szert az ittlét az »élmények« múltban már lezajlott és a jelenben éppen lezajló sorozatának utólagos összekapcsolása számára az összefüggés egységére", hanem úgy: „önmaga melyik létmódjában veszíti el magát az ittlét annyira, hogy magát a szétszórtságból úgyszólván csak utólag kelljen összeszednie, és ezen összeszedett együtteshez egy átfogó egységet kigondolnia?" *LéI*, 73. (Fehér 202/IV.: 73. lj. 16). Fehérnek ezen, a diltheyi történetiségfelfogás mentén történő hermeneutikai radikalizálása a hermeneutikai tradíció folytonosságával való szakítás gondolati lehetőségét feszegeti, amikor Heidegger és Ricœur esetében a Dilthey-recepció eltérő konklúzióira hívja fel a figyelmet. Rá kell azonban mutatnunk arra a reflexiós hiányosságra, amely ebben az értelmezésben megmutatkozik, és kézenfekvően a fenomenológia történeti mivolta mentén a hermeneutikai gondolkodás folytonosságának rehabilitációjához vezet. Tulajdonképpen maga Fehér hivatkozik ennek a történeti összefüggésnek a hermeneutikatörténetre vonatkozó jótékony kihatására akkor, amikor Heidegger történetiségfelfogásának ricœuri kritikájában a történeti tapasztalat ontológiai alávetettségét, és a ricœuri értelemben vett rövid utat kritikailag veti össze:

„Amit itt Ricœur számonkér, az csak saját – metodológiai jellegű – hermeneutikafelfogása felől értelmes, ama felfogás felől, amely az episztemológiát az ontológia elé helyezi. Heidegger számára nem »a megértésből – mint megismerési módból – a megértésbe mint létmódba való átlépést«, hanem fordítva: »a megértésből – mint létmódból – a megértésbe mint megismerési módba való átlépést« (Heidegger nézőpontjából: visszalépést) kell magyarázni, illetve levezetni (Fehér 202/IV.: 79).

A kijelentés mögött egy olyan ténymegállapítás húzódik meg, amely a hermeneutikatörténet recepciójának egyik vagy másik fél által történő fogyatékos percepciójára való rámutatást kerülgeti. E tekintetben, és a kérdésre adható választ talán kielégíti és hermeneutikatörténeti tradíció rehabilitációjához járul hozzá Husserl Dilthey mentén történő történetiség-értelmezése, aki a *Filozófia mint szigorú tudomány*ban a történetiség mint világnézet és történetiség mint szigorúan vett filozófiai probléma közötti viszony mentén opponál Diltheyal. A husserli fenomenológiai megközelítésből kiinduló történetiségértelmezés ismét csak kronológiai tekintetben egészíti ki az eddigieket, de pozíciójából fogva új megvilágításba helyezi a történetiség kérdését. Husserl transzcendentális fenomenológiájának megvalósulása tekintetében értelmezésem szerint meghatározó a diltheyi történetiség értelmezésének tekintetében is, hiszen a *Filozófia mint szigorú tudomány*ban Husserl éppen a transzcendentális tudat szerepére hivatkozik a történeti tapasztalat tekintetében, már előrevetítve ez által az *Eszmék egy tiszta fenomenológiáról és fenomenológiai filozófiáról* című sokszor vitatott munkájában lefektetni kívánt módszertani alapvetést. Mindez éppen fenomenológiatörténetileg kapcsolódik az eddigiekhez, tekintve, hogy Heidegger a korai freiburgi előadásaiban is az *Eszmék*re hivatkozik a diltheyi történetiségfelfogással szemben, míg a korai Ricœur gondolkodása kiindulópontjának szerves részét képezte az az először francia nyelven megjelent *Carteziánus meditációk*. Olyan generációs eltolódásról van tehát szó, amelyet Eugen Fink az *Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik* című írásában úgy fogalmaz meg, hogy az *Eszmék* a maga korában „félreértés tárgyává lett, amikor a »tárgyhoz való odafordulás és« a »szubjektivitásba« való visszaesésként mint az ontologizmustól való eltévelyedésként és a kriticizmushoz való közelítésként" (Fink 1966: 80) értelmeződött. Amit ezen félreértés alatt ért, azt a korábbi *Vergegenwärtigung und Bild* című munkájában fejti ki, ahol arra reflektál, hogy a husserli értelemben vett fenomenológiai transzcedentalitás merőben más és korlátolt értelemmel rendelkezett az *Eszmék* megjelenésének idejében, és a husserli fenomenológiai módszerről lényegesen többet érthetünk meg Husserl későbbi munkái, *Formale und transzendentale Logik* és a *Carthesianus elmélkedések* újraértelmezése mentén

(Fink 1966: 11); nos, e tekintetben tehát a Diltheyre irányuló kritikai reflexió is merőben más értelmet nyer a fenomenológiai mozgalom eltérő generációi számára. Mint arra Tengelyi a *Finks Fenster ins Absolute* című írásában rámutat, a *Carteziánus meditációk* értelmezése nyomán Fink által értelmezett világtapasztalat *(Welterfahrung)* csak már egy meglévő világtapasztalat lebontásával, és annak a jelen tapasztalatába történő beépítésével lehetséges, tehát már csak egy eleve meglévő szellemtörténeti közeg játékba hozása mentén valósul meg. Az élettörténetre vonatkozó hermeneutikai megértés etikai mozzanata itt lép életbe az akarati és sorsfordító döntések tekintetében, ahol az autenticitás kérdését Heidegger teljességgel a lelkiismereti szabadság felelősségére ruházza, Fehér szerint Tengelyi értelmezésében Ricœurnél ez a szabadság mint felelősség némiképp felmentést kap a történeti beágyazottsága által.

> „Az önmagunkból való kilépés Tengelyinél paradigmatikus sorseseményként jelenik meg, ebben a történésben, ebben az eseményben azonban a szabadság mozzanata – mely Heidegger számára az autenticitásnak éppannyira elengedhetetlen összetevője, mint Kant számára a moralitásnak – többé már nem jut szóhoz, státusza bizonytalanná vált. A magától lejátszódó értelemképződésbe a szubjektumnak, úgy tűnik, nincs beleszólása, noha ez az értelem éppenséggel benne és általa képződik" (Fehér 2020/IV.: 92).

Tengelyit Finkben továbbgondolva és ezt a Ricœur-olvasatára is visszavezetve, valamint Ricœurben a saját olvasatomat is érvényre juttatva inkább úgy gondolnám, hogy a *Finks Fenster ins Absolute* metódusában megmutatkozó világtapasztalat *Gegenwärtigung–Entgegenwärtigung–Vergegenwärtigung* körforgásának dialektikája szintén a hermeneutikai etika eszmetörténeti előzetességében, az erre irányuló reflexióban állítja vissza a megértés akarati szabadságának elsőbbségét, amellyel ugyan a heideggeri értelemben vett lelkiismereti, ontológiai kérdésfeltevés ténylegesen jelentéktelenebbé válik, a szabadság mint felelősség nem hogy felmentést nem kap, de kényszerítő erejűvé válik egy abszolút kozmológiai viszonylatban. A megértés narratív identitásban és ennek mentén sorseseményben való kiterjesztése a szabadság kozmológiai, episztemológiai vetületét terjeszti elő.

Bibliográfia

Carr, David (1986): *Time, Narrative, and History*, Indiana University Press, Bloomington.

Fehér M. István (2020): Légy hű önmagadhoz – vagy azonosságodhoz? Ricœur, Tengelyi és a narratív identitás elmélete. In Uő: *Filozófia, történet, értelmezés IV.* L'Harmattan, Budapest, 63–115. A filozófia útjai.

Fink, Eugen (1966): Vergegenwärtigung und Bild. In Uő *Studien zur Philosophie.* 1930–1939, 1–80. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-011-6422-1

Fink, Eugen (1966): Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. In Uő: *Studien zur Philosophie*, 1930–1939, 80–142.

Gadamer, Hans-Georg (1995): Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule. In Uő: *Hermeneutik im Rückblich*, GW 10, 185—205. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-011-6422-1_2

Grondin, Jean (2008): Heideggers und Gadamers Konzeption der hermeneutischen Wende der Philosophie – Ein Vergleich mit Blick auf Dilthey In Kühne-Bertram, Gudrun – Rodi, Frithjof (szerk.): *Dilthey und die Hermeneutische Wende in der Philosophie.* Vandenhoeek & Ruprecht, Göttingen, 109–119.

Heidegger, Martin (1998): *Lét és idő.* Fordította Angyalosi *et al.* Osiris, Budapest.

Jani Anna (2014): „Történetiség, individualitás, hermeneutika." *Többlet*, 6/1, 144–160.

Jani Anna (2019): „Idő és végesség narratívái. Az emlékezés ricœuri struktúrájának heideggeri alapjairól." *Magyar Filozófiai Szemle*, 63(3)2, 95–115.

Jani Anna (2022): The Methodical Consequences of the Questioning on Being In Uő: *The Ontological Roots of Phenomenology. Rethinking the History of Phenomenology and Its Religious Turn.* Lexington, 161–229. DOI: https://doi.org/10.5771/9781793649010

Misch, Georg (1931): *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Ricœur, Paul (1984): *Time and Narrative I.* Fordította David Pellauer. University Chicago Press.

Ricœur, Paul (2005): *The Course of Recognition.* Fordította David Pellauer. Harvard University Press, Harvard.

Loboczky János

Hermeneutika Bacsó Béla filozófiai és művészetelméleti írásaiban

Amikor hozzákezdtem az előadásomhoz anyagot gyűjteni, olvasni, még nem gondoltam, hogy ilyen fájdalmas aktualitása lesz a témámnak. Bevezetésként engedjetek/engedjenek meg egy személyes emlék felvillantását vele kapcsolatban. Béla emberi tartását, a kifejezés legmagasabb értelmében vett „népművelői" (mindenféle pejoratív mellékzönge nélkül, sokkal inkább a Bildung, képzés, művelődés értelmében) szenvedélyét a következő történet hűen példázza. A Másikra való, mindenféle előítélet nélküli nyitottságot számomra többek között azzal fejezte ki, ahogyan egy fiatal, számára akkor még ismeretlen főiskolai oktató kérésére önkéntelen természetességgel vállalta, hogy a hermeneutikáról az egri főiskola szakkollégiumában előadást tart a 90-es évek elején. Az egy előadást azután még három követte hallgatói kérésre, láthatóan élvezve az egyébként nem esztétika vagy filozófia szakos hallgatók és tanáruk fokozatosan kibomló érdeklődését. E felvillanyozó előadások jelentették számomra is a hermeneutikával való első találkozások élményét, az ez irányú, mindmáig tartó elköteleződést.

Előadásomban Bacsó Béla – a sors sohasem kiszámítható tragédiája folytán – valójában le sem zárt, mégis rendkívül gazdag életművének itt csak néhány, elsősorban a modern hermeneutika magyar nyelvű kreatív tovább gondolásával kapcsolatos írásaira reflektálok. Ugyanakkor már előzetesen hangsúlyoznom kell, hogy nála nem valamiféle passzív átvételről, recepcióról van szó. Mint a hermeneutika, főként annak művészetelméleti-esztétikai hozadékának egyik legjelentősebb magyarországi meghonosítója, rendkívül sokat tett a 20. századi és kortárs nemzetközi esztétikai-filozófiai irodalom magyar nyelvű megjelentetéséért. Gondoljunk csak pl. az *Athenaeum* folyóirat hiánypótló köteteire vagy a szintén általa szerkesztett *Az esztétika vége – vagy se vége, se hossza* (Bacsó 1995), *a Kép, fenomén, valóság* (Bacsó 1997.) vagy a *Fenomén és mű* (Bacsó 2002) című kötetekre, valamint fontos művek fordításaira, mint Vajda Mihállyal, Angyalosi Gergellyel, Kardos Andrással, Orosz Istvánnal közösen *Heidegger: Lét és idő* (Heidegger 1989); önállóan *Heidegger: A műalkotás eredete* (Heidegger 1988). Tizenkét tanulmánykötetében (többek között Bacsó 1989; Bacsó 1994; Bacsó 1996; Bacsó 1999; Bacsó 2001; Bacsó 2006; Bacsó 2009; Bacsó 2023) szinte felmérhetetlen erudícióval, új horizontokat nyitva értelmezi újra a filozófia- és esztétikatörténet „klasszikusainak" (például Arisztotelész, Kant, Hegel, Schleiermacher, Heidegger) és persze a modern hermeneutika megalapozójának, Gadamernek bizonyos írásait.[1] Ahogyan saját maga fogalmazta: „Gadamernél sohasem egy végső/rögzített nyelvbe foglalt értelemről van szó, hanem a megértendő a dolog felőli meg-megújuló kikérdezettségről" (Bacsó 1999: 123). Vagy ahogyan egy másik írásában fogalmaz: „A megértés a tényállást, a dolog állását illetően nem mást jelent, mint az aspektusok sokféleségébe szóródó dolog még nem tisztázott vonatkozását, ahogy az minket kérdéses helyzetbe hoz" (Bacsó 2001: 100). Ez az alapállás mozgatta ezeket a szó eredeti értelmében vett eszszéket, „kísérleteket". A továbbgondolásra serkentő elméleti megfontolások mellett ezekben a kötetekben és különböző folyóiratokban legalább ilyen fontosak a konkrét, irodalmi és képzőművészeti alkotásokhoz kapcsolódó műértelmezései. Kortárs műveket (például Nádas, Esterházy, Térey János) éppúgy invenciózusan elemez, mint a görög tragédiákat, Goya festészetét vagy Thomas Mannt. Ezekben az interpretációkban mindig érvényesül az elméletileg is hangoztatott elv, az intentio operis, a szöveg megfellebbezhetetlen elsőbbsége. A műalkotás esztétikailag és létvonatkozásait is tekintve „megütköztető és magával ragadó" jellegét állítják elénk írásai, hiszen a művészet – Gadamerrel szólva – *Zuwachs an Sein*, 'létben (létünkben) való gyarapodást' jelent valamilyen, sokszor fel sem mérhető módon.

Az *Írni és felejteni* című tanulmánykötetének egyik esszéjében írja összefoglaló jelleggel: „Tézisszerűen azt mondhatjuk: 1. mára a hermeneutika helyzetét tisztázandó szoros kapcsolatot kell teremtenünk a tradicionális és filozófiai hermeneutika között; 2. maga a hermeneutika egyfajta koinéként ['közös nyelv'] áll előttünk; 3. a hermeneutika döntő meghatározottságot nyert az antik gondolkodók újraolvasásából (Platón, Arisztotelész)" (Bacsó 2001: 125). Előadásomban Bacsó Béla e három megállapításával kapcsolatos fontosabb elemzéseit járom körbe, kiegészítve még egy negyedikkel, a hermeneutika művészetelméleti hozadékával Bacsónál, szem előtt tartva, hogy ez utóbbi tulajdonképpen mindhárom előbbi témával szorosan összefügg.

[1] Gadamer fontos írásainak magyar nyelvű kiadását szintén Bacsó Béla szerkesztette. Lásd Hans-Georg Gadamer 1994.

1. Tradicionális és filozófiai hermeneutika

Bacsó több írásában hangsúlyozza, például a már megjelent *Esztétika és műértés*-kötet *A megértésről* című esszéjében (Bacsó 2023: 7–18.), hogy nem gyümölcsöző eljárás az ún. tradicionális (például az antik görög vagy éppen Schleiermacher-féle) és az egzisztenciális-filozófiai hermeneutikát (Heidegger, Gadamer) szétválasztani. Ezzel összefüggésben hívja fel a figyelmet hermeneutika és dialektika szoros kapcsolatára a görögöknél és Schleiermachernél[2], mivel a dialektika nem a fogalmi rövidre zárás technikája, „[...] hanem annak megteremtése, hogy a nyelv közelebb vigyen ahhoz, ami a tárgyat *igazabb módon állítja ki a beszélgetők elé*" (Bacsó 2023: 8). A hermeneutika éppúgy, mint ahogyan a dialektika nem egyszerűen módszer, nem „[...] a gondolkodók közötti összhangot követeli meg, hanem *összhangot a léttel*" – utal Bacsó Schleiermacher egy 1811-es előadására (Bacsó 2001: 126.). Bacsó egyébként már első megjelent kötetében is *(A megértés művészete – A művészet megértése)* nagy hangsúlyt helyez Schleiermacher árnyalt „újrafelfedezésére" (Bacsó 1989: 17–22), több helyen Gadamer *Igazság és módszer*ének Schleiermacherrel szembeni egyoldalúságaira is kitérve. Bizonyos értelemben az előbb említett dialektikus szemléletmódot tartja Bacsó a filozofálás lényegének is, „[...] azt, amely alkalmas arra, hogy mindazt, ami látszólag bizonyos, mintegy önmaga visszájaként engedje látni." (Bacsó 1999: 9) Szókratész kapcsán sem véletlenül idézi Merleau-Pontyt, hiszen a görög bölcs „[...] csupán azt tudja, hogy nincs abszolút tudás, és hogy éppen az igazság vonatkozásában mutatkozó hiány/hézag/törés az, ami minket nyitottá tesz" (Bacsó 1999: 8–9).

Gadamer a modern hermeneutika számára nyilvánvalóan az egyik legfontosabb igazodási pont. Bacsó írásaiban különböző horizontokból járja körbe ezt a meghatározó életművet. Egyik, már címével is provokáló esszéjében (*H.-G. Gadamer a hűtlen hermeneuta?*) (Bacsó 1999: 115–126) az ún. radikális hermeneutika felől (például Caputo) jövő, Gadamert, illetve a korai Heideggert érintő kritikákra reflektál. Persze nem kritikátlan „védelemről" van itt szó, hanem olyan gondolatok „kiugratásáról", amelyek Heidegger és Gadamer hermeneutikájának „felforgató" jellegére utalnak. A heideggeri „fakticitás hermeneutikája" kapcsán például azt emeli ki, hogy az „[...] a mindenkori teoretikus szemlélő tárggyá tétel ellenpontja" (Bacsó 1999: 118). Gadamernek pedig egy kései írása (Gadamer 1995) fontos kifejezésére *(Abbau zur Freilegung)* reflektálva hangsúlyozza: „[...] egy olyan állagmegőrzésről van szó, mely nem azzal van elfoglalva, hogy toldozgasson és javítgasson egy összedőléssel fenyegető épületben, hanem szabaddá tesz és hozzáférhetővé tesz olyan elemeket, amelyek időlegesen az értés stabilitását segítik, kibontják (a szó kettős értelmében) minazt, ami beomlással fenyegetett" (Bacsó 1999: 120). A megértés nem valamilyen végső értelem megtalálása, hanem „állandó határáthágás": „A megértés állandó határáthágás *(perasz)*, egyben az alap megrendítettsége. Ezt nevezi Gadamer »Werden zum Sein«-nek, azaz a kifejlés elementáris létvonatkozásának, amely minden végső megértés hiábavalóságát is kimondja" (Bacsó 1999: 123)

Egy 1995-ös konferencián *A humán tudományok válsága* (Bacsó 1999: 143–152) című előadásában többek között szintén arról beszélt Bacsó, hogy a hermeneutika nem egyszerűen a tradíció helyreállítása, hanem a Másiknak egy olyan folyamatba történő bevonása, amelyben számára megnyílik egy interpretációs tér, amelyben saját választásait kialakíthatja (Bacsó 1999: 148–149).

Hogy Bacsó mennyire a „határáthágás" felé mozdul a maga hermeneutikai „kísérleteiben", arra kiváló példa *„A nem-nyelvi megértés" hermeneutikájához – H. Plessner műve kapcsán* című esszéje (Bacsó 2006: 114–129). Plessner *Lachen und Weinen* című írása és *Zur Hermeneutik nichtsprachlichen Ausdrucks* című 1966-os előadása, de Habermas, Husserl, Manfred Frank, Waldenfels és Löwith által is inspirálva Bacsó többek között a hanghordozás szerepére hívja fel a figyelmet a megértésben/megértetésben. Arra világít rá, hogy a hanghordozás/hangfekvés nagyon is befolyásolja, hogy valaki felé értően fordulunk-e: „Lövith egy példája arra utalt, hogy a hanghordozás/-fekvés mennyire befolyásolni képes azt, hogy valaki/valami iránt értően fordulunk-e oda – »arra hallgat, *ahogyan* beszél, még mielőtt belebocsátkozna abba, *mit* is mond«" (Bacsó 2006: 120).[3] Plessner egyik előadásából a nyelvi és nem nyelvi egymásra vonatkozását tartja megfontolandónak:

> „A nem-nyelvi állandó vonatkozásban áll azzal, ami egyáltalán a nyelvben kifejezhető, de soha nem azonos azzal. Ezért hangsúlyozza (Plessner – L. J.) Gadamer ellenében, hogy a kimondott (Gesagte) és a szóban forgó elgondolt dolog (gemeinte Sache) nincs és nem is lehet fedésben, a dolog, mi meggondolásra vár, megőrzi jelentőségét a körülötte rögzülő jelentéssel szemben. Az ember akkor is ért, ha mit sem szól" (Bacsó 2006: 126).

[2] Bacsó itt Friedrich Schleiermacher *Einleitung zur Dialektik* című tanulmányára utal (Schleiermacher 1814–1815).

[3] Itt egyébként Bacsó Löwith *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* című tanulmányából idéz (Löwith 1928).

2. A hermeneutika mint egyfajta közös nyelv (koiné)

A *koiné* a hellenisztikus korban kialakult görög köznyelv, amely kiegyenlítette a korábbi dialektusokat, tulajdonképpen az Újszövetség görög nyelve, egyfajta 'közvetítő nyelv', mint később a lingua franca. Ahogyan idéztem, Bacsó tézisszerűen a hermeneutikáról mint valamiféle koinéről, 'közös', vagy másképpen fordítva 'közvetítő' nyelvként is beszél. Akkor itt egyfajta „közös szótárról" vagy éppen precízen kidolgozott egységesen alkalmazható módszertani eljárásról lenne szó? A már eddig elmondottak alapján is nyilvánvaló, hogy nem így értelmezi. Heidegger és Gadamer logosz-elemzése kapcsán hangsúlyozza, hogy

> „[...] sohasem egy végső/rögzített nyelvbe foglalt értelemről van szó, hanem a megértendő/a dolog felőli meg-megújuló kikérdezettségről, amelyre a logosz megsokszorozásával felel az ember. Ebben a dolgot felmérő, számot adó beszédben bomlik ki a tudás, amely mint már Heidegger hangsúlyozta, nem »Wortwissen«, azaz nem a már ismert és nyelvileg rögzített egyszerű továbbmondása, a tudás állandó megrendülése a dolgok változni képes mivolta miatt" (Bacsó 1999: 123).

Ami alapvetően közös mindenfajta hermenutikai megközelítésben az Bacsó meglátása szerint nem más, mint a theoria görög felfogásának a lényege: a tárgy kimeríthetetlenségének a megragadása, a tárgy „örök kérdésre méltóságának" a hangsúlyozása, szemben a modern elméletalkotás gyakori öncélúságával, amely a tárgy „bőségétől fordul el", s ezáltal „[...] egyfajta elméleti önigazolással van elfoglalva" (Bacsó 2009: 8). A hermeneutikának éppen az előzetesen felvázolt nyelvi kliséket kell elkerülnie, tehát mindig az értelmezendő tárgy szabja meg megközelítésének módját.

3. Platón és Arisztotelész újraolvasása

Bacsó Béla hermeneutikai írásainak szinte mindegyikében fontos helyet foglal el Platón és Arisztotelész újraértelmezése, elsősorban Schleiermacher, Heidegger és Gadamer felől, de olyan, ma már kevéssé emlegetett szerző kötetére is felhívja a figyelmet, mint J. Stenzel, akinek 1917-ben megjelent műve *(Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zur Aristoteles)* (Stenzel 1961) a fiatal Gadamerre is hatással volt. Bacsó egyik e témába vágó tanulmánya (Bacsó 1999: 101–114) Heidegger 1924-es marburgi előadásáról *(Platón A szofista című dialógusának értelmezéséről)* (Bacsó 1999: 101–114), valamint annak Gadamerre gyakorolt hatásáról szól, akinek első könyve Platón dialektikus etikáját világítja meg (Gadamer 1985.). Míg a Heideggerrel foglalkozó tanulmányok többsége azt szokta kiemelni, hogy nála az Arisztotelész-interpretációk voltak a meghatározók, sőt még Gadamer is egy 1990-es interjúban (Gadamer 1992) azt hangsúlyozza, hogy Heidegger számára Arisztotelész, számára pedig Platón volt a fontosabb filozófus, Bacsó éppen arra mutat rá, hogy miért játszott lényegi szerepet mindkét 20. századi filozófusnál mindkét görög bölcselő. Gadamer Heidegger említett előadásából főként azt a gondolatot viszi tovább, hogy a görög dialektika nem szofisztika, hanem ahogyan Gadamer megfogalmazza: „[...] midőn elmélyültem *A szofista* dialógusban, mindinkább a horizontok feltárulásaként mutatkozott meg nekem, melyek más és más megvilágításban rányitnak a lét és a logosz kérdésére" (Gadamer 1985; Gadamer 1991 id. Bacsó 1999). A logosz irányába történő megnyílást Bacsó joggal nevezi minden hermeneutikai megértés alapfeltételének, külön is hangsúlyozva, hogy Heidegger kétféle logoszról beszél: egyfelől az onomatikus, vagyis a szavak útján megnevező, közlő, másfelől pedig a delotikus, a láttató, megnyilvánító, felmutató logoszról. A logosz végső soron „a dolgot láthatóvá tevő beszéd", s a létezőhöz való nyelvi hozzáférés állandó nyelvi önvizsgálatot követel meg (Bacsó 1999: 108). Gadamer a szofisztikus beszédmód jellegzetességét abban látja, hogy a benne rejlő „elfedési tendencia" révén éppen a dolgot nem engedi meglátni, ezzel szemben „[...] létezik a tárgy felmutatása a kifejlő beszéd során" (Bacsó 1999: 109). Bacsó még egy fontos vonatkozást világít meg Heidegger és Gadamer görögség-értelmezéséből, mégpedig az Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájá*ban elemzett phroneszisz (gyakorlati okosság) fogalmát. Ez különösen kifejezően példázza a tradicionális és a modern filozófiai/egzisztenciális hermeneutika lehetséges egymáshoz kapcsolódását, idézve Gadamer egy 1964-es írását *(Die Marburger Theologie)*: „[...] itt ugyanis [mármint Heidegger phroneszisz-analízisében – L.J.] a tudásnak egy módja [eidosz gnoszeosz] került leírásra, ami többé semmilyen formában nem állhatott kapcsolatban a tudomány értelmében vett objektiválhatósággal, tudás ez az egzisztencia konkrét helyzetében" Gadamer 1987. 200; Bacsó 1999: 112).

Bacsó figyelemre méltó módon értelmezi a görög tragédiák világát és néhány fontosabb, azokhoz kapcsolódó elméleti reflexiót is, főként Arisztotelész felfogását. Elsősorban arra hegyezi ki analízisét, hogy miként függ össze egymással tragédia és jellem *(Tragédia és jellem – a görög tragédiához és annak elméletéhez)*. Többek között Arisztotelész *Poétikájá*ból egy ritkábban idézett helyre utal, amelyben az Antigoné azon jelenetére történik utalás, ahol Haimón leszúrja saját magát, holott először az apja ellen támad. Bacsó Arisztotelészt mély értelműen gondolja tovább, amikor itt csupán a szenvedély őrületéről beszél, s ezért

nem tragikus: „[...] az olyan tett, mely nem tudatosan előkészített, és nem fejezi ki magát az embert, annak karakterét, hanem csak mintegy a szenvedély őrülete, hirtelen akaratnyilvánítás vezérli – nem tragikus, és főként ellene van annak, hogy a polisz polgára helyes ítéletet alkosson a történések igaz vagy nemigaz mivoltáról" (Bacsó 2009: 25). A görög tragédia kapcsán megkerülhetetlen a katharszisz értelmezésének kérdése. Bacsó azt emeli ki, hogy ez egyfajta örömteli testi egyensúlyt is létrehoz végül: „A tragédia kínálta sajátos gyönyör és élvezet az a hatás, amit kifejt a nézőre vagy olvasóra: érzi, hogy elér egy benső egyensúlyt; megélte az iszonyat és érzés viszonossága közepette, hogy végül a konfliktus megoldódik" (Bacsó 2009: 31). Bacsó lényegi összefoglalása végül is az, hogy „[...] az ember legtragikusabb szembenézése önmagával a görög tragédiák sajátja marad" (Bacsó 2009: 37).

A görög tragédia kapcsán az előbb már utaltam Bacsó, illetve a modern hermeneutika Arisztotelész-interpretációira. Bacsó külön tanulmányt szentelt *H. G. Gadamer Arisztotelész-olvasatának* (*Hans-Georg Gadamer Arisztotelész-olvasata.* Bacsó 2009: 46–61). Ebből most csak két fontos gondolatot emelek ki. Az egyik, hogy Gadamer nem húz éles határvonalat Platón és Arisztotelész között, különösen a már említett phroneszisz értelmezésében – különös tekintettel Platón: *Philéboszára* és Arisztotelész *Protretrikosára*, Bacsó Arisztotelész megfogalmazását idézi: „[...] a phroneszisz a lélek helyzethez illő helyes/találó belátásának és a boldog életnek a része" (Bacsó 2009: 49). A másik gondolatmenet az *Igazság és módszer* Arisztotelész-fejezetére reflektál, ugyanis Bacsó azt hangsúlyozza, hogy a hermeneutikai megközelítés nem világtalanító, „[...] mert a hermeneutikai probléma elhatárolódik a tiszta, a léttől elválasztott tudástól" (Bacsó 2009: 55). Arisztotelész *Nikomakhoszi etikája* – ennek VI. fejezetét elemezte Heidegger, s ehhez kapcsolódott Gadamer is – e megközelítés szerint „az emberi egzisztencia hermeneutikája" (Bacsó 2009: 58).

4. Hermeneutika és művészetelmélet

Bacsó írásainak jelentős része művészetelméleti jellegű, sőt kifejezetten egy-egy műalkotás elemzéséhez kötődik, ahogyan arra a bevezetőben is utaltam. Ugyanakkor persze az általános filozófiai – hermeneutikai tanulmányaiban is – ahogy az eddigiekből is kiderülhetett – meghatározó szerepet játszanak a művészetelméleti fejtegetések.

Az esztétika destrukciójában (Bacsó 1999: 153–162) elsősorban Heideggernek a műalkotás eredetéről szóló alapvető tanulmánya nyomán hangsúlyozza, hogy a műalkotás különösképpen kinyilvánítja a tételezés logikájával való szakítás

hermeneutikai elvét: „A műalkotás a phüszisz tektonikus, előre nem kiszámítható mozgásait hordja magában" (Bacsó 1999: 158). A műalkotás létmódjának mint léttörténetnek a középpontba állítása Heideggernél, majd Gadamernél is éppen a művel való találkozás kiszámíthatatlanságát, interpretációs sémákba nem szoríthatóságát erősíti: „A megütközés mint a tételezés hiánya előhívja bennünk azt a törést, mely azonban nem végleges el- vagy szétválás, hanem a szép és igaz még eredendőbb egymásnak feszülése és illeszkedése" (Bacsó 1999: 160).

Részben a phüszisz tágas jelentésköréhez kapcsolódik Bacsó egyik írása Schiller korai műveiről (*Phüszisz és idea – Schiller korai műveihez.* Bacsó 2006: 21–38). Ebben a hagyományos – az „emelkedett, moralizáló-humanista és absztrakcióra hajló alkotó" – Schiller-portré helyett a költő olyan kevésbé elemzett fiatalkori filozófiai-művészetelméleti munkáival foglalkozik, amelyekben az embert mint létezőt nem a morális kellés határozza meg elsősorban, hanem az, hogyan keres egyensúlyt az „idea és phüszisz meghasonlása" szituációjában. Érzékiség és ész, kötelesség és hajlam egymástól elválaszthatatlan egységben határozzák meg Schiller cselekvő hőseinek tetteit drámáiban is, például a *Haramiák*ban. Másképpen szólva – emeli ki Bacsó Schillernek *A patetikusról* szóló esszéje kapcsán – a tragikus művészet első törvénye „[...] a szenvedő természet ábrázolása, míg a második a szenvedéssel szembeni morális ellenállás ábrázolás" (Bacsó 2006: 23). Nem véletlen, hogy az eredetileg orvosi tanulmányokat folytató Schiller első műveiben a fiziológia filozófiai kérdéseivel, valamint az állati természetnek és az ember szellemi diszpozíciójának összefüggéseivel foglalkozott (lásd Schiller 1779). Később aztán drámáiban is az nyilvánul meg, amit Bacsó plasztikusan így rajzol meg: „Az ember az ablakba/ra íródott jelek olvasására kényszerül, hogy magán *túl* betölthesse rendeltetését, amelynek véghezvitele sok esetben éppen azáltal nem lehetséges, mert a természet/phüszisz erős nyomot hagyott rajta" (Bacsó 2006: 26). A világ és a szellem, phüszisz és idea közti törést végső soron test és lélek legbensőbb keveredésében oldódik fel.

Hegel művészetfilozófiája már a Schillerről szóló tanulmányban is felidéződik, *„Az eleven szép"*-kötet címadó írása pedig a jelzett hegeli kifejezést járja körbe (*„Az eleven szép" – Megjegyzések Hegel művészetfelfogásához.* Bacsó 2006: 102–113). Bacsó itt azt a már Schellingnél megjelenő bírálatot tartja egyoldalúnak, amely a hegeli filozófiai rendszerből éppen az életet hiányolja. Ezzel szemben a szépet az elevenség felől lehet kibontani Hegelnél, mivel nem „halott, elevenséget nélkülöző ideál", hanem az „idea egzisztálása" (Bacsó 2006: 102) – így Bacsó. Joggal hangsúlyozza azt is, hogy Hegel már *A szellem fenomenológiája* előszavában szembeállítja egymással az „erőtlen szépséget, ami „gyűlöli az értelmet" és a szellem életét, amely „szembenéz a negatívval, s időzik nála" (Hegel 1973: 24–25; Bacsó 2006: 107). A művészet filozófiájáról tartott berlini

előadásában jelenik meg azután explicit formájában „az eleven szép" kifejezés. A szép egyrészt nem magánvaló idea, hanem csak megjelenőként van jelen, másrészt „[...] az eleven szép, amennyiben a lélek benne meg tud jelenni" (Hegel 2005: 76; Bacsó 2006: 109).

A 20. századi művészetfilozófiák közül Gadamer művészetelmélete mellett különösen Heidegger írásait értelmezte Bacsó Béla nagy erudícióval. Két esszéjének néhány fontos gondolatát idézem fel ezzel kapcsolatban. A *Művészet és eseményben* (Bacsó 2006: 170–182) Bacsó elsősorban az *Ereignis* heideggeri kifejezésének az értelmét bontja ki, főként Pöggeler (Pöggeler 1983) és Gadamer (Gadamer 1987b) reflexióira támaszkodva. A tanulmány a mű alkotott létének „esemény"-mivoltából kiindulva fogalmaz meg egy revelatív gondolatmenetet. A művészet „a létezőt létezőbbé teszi" éppen azáltal, hogy az ember a mű világába lépve „[...] elhagyja a modern *rendelkező* beállítódást, hogy annak tegye ki magát, ami még akkor is történik, amikor erre ügyet sem vet" (Bacsó 2006: 173). Ennek hátterében egy másik heideggeri kifejezés, a *Besinnung* – 'kijózanodás', 'ráébredés a helyzetre' – áll. Szintén a művészet megértésével is szoros kapcsolatban álló szava Heideggernek az *Austrag*. Bacsó azt emeli ki, hogy az Aus-tragen értelmében vett kihordás lényegi értelme „[...] életet adni annak, ami rejtekezve fejlődik" (Bacsó 2006: 175). A műalkotás befogadásának, pontosabban megőrzésének jelentősége éppen ezen alapul: „A művészet művének ez a kitüntetettsége, ami által képes hordani, tartani és megtartani azt a nem szűnő létvonatkozást, ami az ember előtt azonban sohasem lehet teljességgel rögzített" (Bacsó 2006: 176).

A művészet és „világkép"-tanulmány (Bacsó 2006: 183–194.) centrális gondolata Heidegger kritikájára épül a „művészet mint reprezentáció" felfogással szemben. Heidegger számára a műalkotás ugyanis – hangsúlyozza Bacsó – „[...] *egy a ritmust megtörő cezúra, egy a ritmussal szembeni ellenállás*, vagyis a mű nem ad vissza, hanem annak *tesz ki, ami általa éppen ebben a nem szűnő ritmusváltásban van*, s ezáltal megrendíti az ember mindennapi világát uraló *világ-képet*, s az ennek folytán biztos és lebiztosított helyzetéből fakadó *elő- és be-állító* poziciónáltságát" (Bacsó 2006: 184).

A „klasszikus" filozófiai-esztétikai hagyomány újragondolása mellett Bacsó olyan modern, illetve kortárs jelenségekkel is foglalkozott, mint a *tömegművészet esztétikája* (*Szempontok a tömegművészet esztétikájához*. Bacsó 1994: 131–138). A kérdéssel foglalkozó esszéjében abból indul ki, hogy ma már tarthatatlan az a felfogás, amely a tömegművészetet egyszerűen a magasművészet ellentettjének, nem is művészetnek tartja. Bacsó a jól ismert jelenkori szituációnak – az ún. magasművészet alkotásai a befogadók többségét nem érik el – a társadalmi-szociálpszichológiai hátterére is utal, valamint az esztétika lehetséges közelítési

szempontjait is felveti. Az esztétikai tapasztalatnak ugyanis számolnia kell azzal az elvárási horizonttal, amelyben a különböző típusú műalkotások mozognak: „Legyen szó ugyanis bármilyen művészeti alkotásról, a domináns társadalmi-egzisztenciális perspektíva megszüli a maga domináns beállítódását és közvetve esztétikai szubjektumát" (Bacsó 1994: 134). Bacsó rövid diagnózisa persze nem tagadja el a pusztán a tömegművészet tapasztalati terére korlátozott tudat „létfelejtő" beállítódásának veszélyeit, ugyanakkor a művészetek befogadásának új perspektíváit is felvillantja. Ennek alapja Bacsó értelmezésében „fantázia emancipációja" lehet, amely az „[...] összemberi emancipáció letéteményesévé válhat": „Az érzékeit és érzelmeit felszabadító ember úton van afelé, hogy más vonatkozásban is felszabaduljon, a képzelőerő felszabadulása az idegen, más világ és kultúra vonatkozásában olyan tapasztalatokat is közvetíthet, mellyel az élvező túllép világa szűk horizontján" (Bacsó 1994: 137).

5. Zárszó

Zárszóként csak azt a kérdést tenném fel, hogy vajon szándékában állt-e valamilyen összefoglaló mű megírása például a hermeneutikai művészetelméletről. Mindenesetre utolsó, megjelenésre váró munkája egy Paul Klee-ről szóló monográfia lett. Ezzel együtt az előbb feltett kérdésre a választ már nem lehetséges megadni, de két gondolatát idézném fel, melyek azt sugallják, hogy számára az esszé nem valamiféle alkalmi műfaj volt, hanem gondolkodói habitusának lényegét fejezte ki. Lukács esszé-felfogását idézve írja, hogy az esszé lényege, hogy „[...] semmiféle totalizáló gondolat nem fenyegeti", tehát „[...] jóval több, mint *az élet egésze és teljessége nevében kinyilatkoztatott eszme és idea, amit halandó úgy sem érhet fel ésszel*" (Bacsó 2009: 187). Bizonyos értelemben erre rímel az is, amit Nádas Péter *Párhuzamos történetek* című könyve kapcsán ír, s ami mindig is jellemezte Bacsó Bélát: „Amíg az ember képes megőrizni csodálatát az őt környező létezők, a másik ember iránt, addig képes gyönyörködni a *phüszisz* változandóságában, mely születés és halál előre nem látható intervallumába veti ki az embert, hogy történeteivel az *uralhatatlanról* szóljon" (Bacsó 2006: 233, 234).

Bibliográfia

Bacsó Béla (1989): *A megértés művészete – a művészet megértése.* Magvető, Budapest.

Bacsó Béla (1994): *Határpontok.* T-Twins Kiadó–Lukács Archívum, Budapest.

Bacsó Béla (1995): *Az esztétika vége – vagy se vége, se hossza?* Ikon Kiadó, Budapest.

Bacsó Béla (1996): *A szó árnyéka. Paul Celan költészetéről.* Jelenkor Kiadó, Pécs.

Bacsó Béla (1997): *Kép, fenomén, valóság.* Kijárat Kiadó, Budapest.

Bacsó Béla (1999): *„Mert nem mi tudunk..."* Kijárat Kiadó, Budapest.

Bacsó Béla (2001): *Írni és felejteni.* Kijárat Kiadó, Budapest.

Bacsó Béla (2002): *Fenomén és Mű – Fenomenológia és Esztétika.* Kijárat Kiadó, Budapest.

Bacsó Béla (2006): *„Az eleven szép".* Kijárat Kiadó, Budapest.

Bacsó Béla (2009): *Az elmélet elmélete.* Kijárat Kiadó, Budapest.

Bacsó Béla (2023): *Esztétika és műértés.* Kijárat Kiadó, Budapest.

Gadamer, Hans Georg (1995): Hermeneutik und ontologische Differenz. In Uő: *Gesammelte Werke 10.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 58–70.

Gadamer, Hans-Georg (1985): Platos dialektische Ethik. In Uő: *GW 5,* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 3–163.

Gadamer, Hans-Georg (1987a): Die Marburger Theologie. In Uő: *GW 3,* J. C. B. (Paul Siebeck), Tübingen, 197–208.

Gadamer, Hans-Georg (1987b): Die Wahrheit des Kunstwerks. In Uő: *GW 3,* J. C. B. (Paul Siebeck), Tübingen. 249–261. (Magyarul Heidegger (1988) *A műalkotás eredete.* Fordította Bacsó Béla. Európa, Budapest, 1988, 7–30.)

Gadamer, Hans-Georg (1991): Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im „Sophistes". In Uő: *GW 7,* J. C. B. (Paul Siebeck), Tübingen, 338–372.

Gadamer, Hans-Georg (1992): *Művészet, amely szerint nem lehet igazunk. Dieter Mersch és Ingeborg Breuer interjúja Hans-Georg Gadamerrel.* Fordította Krémer Sándor. Gondolat–Jel, Szeged–Pécs, II. 17–22.

Gadamer, Hans-Georg (1994): *A szép aktualitása.* Válogatta és konrollfordította Bacsó Béla. T-Twins Kiadó, Budapest.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1973): *A szellem fenomenológiája.* Fordította Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 24–25.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2005): *Philosophie der Kunst* (1826). Kiadta: Gethmann-Siefert, Annamarie *et al.* Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin (1988): *A műalkotás eredete.* Fordította Bacsó Béla. Európa, Budapest.

Heidegger, Martin (1989): *Lét és idő.* Fordította Vajda Mihály – Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István. Gondolat, Budapest.

Löwith, Karl (1928): *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* In Uő: *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie. Sämtliche Schriften.* 1. kiadás. Szerkesztette: K, Stichweh. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart. 1928, 141.

Pöggeler, Otto (1983): Sein als Ereignis (1959). In Uő: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie.* K. Albert Verlag, Langen.

Schiller, Friedrich (1962): Philosophie der Physiologie (1779). In Uő: *Schillers Werke.* Nationalausgabe, 20. k. Szerkesztette: Koopmann, Helmut – Wiese, Benno – Böhlhaus, Hermann. Nachfolger, Weimar, 10–29;

Schiller, Friedrich (1962): Versuch über den Zusemmenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen. (1780). In Uő: *Schillers Werke.* Nationalausgabe, 20. k. Szerkesztette: Koopmann, Helmut – Wiese, Benno – Böhlhaus, Hermann. Nachfolger, Weimar, 37–75.

Schleiermacher, Friedrich (1814–1815): Einleitung zur Dialektik. In Uő: *Dialektik.* Andreas Arndt. Meiner, Hamburg, 1988. DOI: https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3286-1

Stenzel, Julius (1961): *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zur Aristoteles.* Teubner Verlag, Leipzig.

Thiel Katalin

A *Karnevál* című regény performatív szövegvilága

„A játék az, ami a játékost hatalmában tartja,
ami behálózza a játékba, ami játszatja."
(Gadamer 1984: 91)

1.

Spiró György 1985-ben – a frissen megjelent *Karnevál* olvasása után – a következőket vetette papírra:

> „Hónapok óta fürkészem az irodalmi lapokat, írnak-e végre a század magyar irodalmának fordulatáról, és nem írnak. Csend van. Hónapok óta kérdezgetem ismerőseimet, olvasták-e már. Nem olvasták. Többnyire megvették, de még nem volt idejük..., belekezdtek, de aztán... Csend van. [...] Én hónapok óta győzködöm őket, hogy át kell írnunk a magyar irodalomtörténetet. [...] Be kell vallanom, elfogyott a türelmem" (Spiró 2016: 192).

1985 tavaszán jelent meg Hamvas Béla *Karnevál* című regénye, az író halála után 17 évvel, s a regény megírása után 34 évvel. A 60-as években többen állították, hogy a *Karnevál* a 20. század legnagyobb magyar regénye, de sokan olvasatlanul félretették vagy el sem olvasták. Spiró lelkesedése a regény elolvasása után határtalan volt. Elragadtatva írta: „Boldog vagyok, amiért a XX. században éppen magyarul született olyan nagyságrendű mű, amelyhez foghatót hajdan, a maga korában csak Swift és Voltaire írt" (Spiró 2016: 193.). Felmerül a kérdés: Mi a titka a *Karnevál*nak? Miért nevezi Spiró Hamvast olyan mesternek, aki „a magyar irodalom legeredetibb és legszabadabb regényírója" (Spiró 2016: 194), aki nyelvileg a legerősebb, aki „abszolút nyelvtehetség" (Spiró 2016: 194). Ennek a kérdésnek igyekeztem utánajárni.

2.

A titok valószínűleg Hamvas hatalmas műveltségében, tehetségében és széleskörű tájékozottságában rejlik. Írásainak jó része arról árulkodik, hogy éveken át készült a nagy mű megírására. Az 1950-es évek előtti életművének nagy része felfogható a *Karnevál* előtanulmányának. Már az 1930-as években *A tükör* című esszéjében leírja, hogy „a világ: tükör", hogy „a tükör nem egyéb, mint a világgal szemben felvett álláshelyek szöge" (Hamvas 1987: 159), de a különböző álláshelyek nem az ÉN-t mutatják, hanem csak a látszatot, a látszat neve pedig: maszk. A maszk igazsága a maszk alatt van, ezért mondja Hamvas Montaigne-al együtt, hogy „az emberek és a dolgok állarcát le kell venni" (Hamvas 1987: 191). A tükör motívuma később a regényben is megjelenik, amikor arról beszél Hamvas, hogy minden emberben önmagát keresi.

> „Végül is azt hiszem, hogy én magamat tükörképemben, kívülről csak akkor láthatnám világosan és teljesen, ha valamennyi embert egyszerre látnám, történetével, arcával, sorsával, minden változásával, következetlenségével, életvonalával, töréseivel, együtt, egyben az egészet. Énnekem csak az egész emberiség együtt felel meg, mint tükör" (Hamvas 1997: 243).

A *Karnevál*t előkészítő és megalapozó előtanulmánynak még számos mű tekinthető, így a *Regényelméleti fragmentum* (Hamvas 1994), az *Óda a XX. századhoz* (Hamvas 1994) című írás, az *Ördöngősök* (Hamvas 1995) című korai regénye, valamint az *Anthologia humana* (Hamvas 1990). Látható, hogy Hamvas több évtizeden át készülődött a nagy mű megírására, kereste a megfelelő formát, amely összefoglalja egész bölcseletét, de amely mégsem filozófiai mű a hagyományos értelemben.

A *Karnevál* megírása kapcsán fontos megemlíteni azt a tényt is, hogy Hamvas több alkalommal írt James Joyce-ról, először a *Nyugat*ban, *James Joyce Ulisses-e* (Hamvas 1930) címmel, majd a *Protestáns szemlé*ben *A XX. század angol regényírói* címmel (Hamvas 1934/2014). Joyce stílusa, nyelvi bravúrjai lenyűgözték Hamvast. Az *Ulysses*ről írva kiemeli, hogy a regény módszere a belső beszéd *(parole intérieure)*, amely módszert Joyce előszeretettel alkalmazta a regény háromnegyed részében. Hamvas regényében igen gyakoriak ezek a belső beszédek, ami nagyon mulatságossá és játékossá teszi a szereplők közötti dialógusokat, s beavat bennünket egyfajta intim világba. A „belső beszéd nem impresszionista tűzijáték, hanem művészi technika, amelynek segítségével az ember legmélyebb gondolatait, titkos emlékeit, babonáit, intim belső megrezzenéseit, vagyis azt a bizonyos [tudattalan lelki lényeget] meg tudja szólaltatni – írja. Majd így

folytatja: „A regény külsősége, szerkezete és nyelve csak ebből a belső magból érthető" (Hamvas 2014: 193). A *Karnevál* is erre a belső beszédre épít, miközben megtapasztaljuk a hamvasi nyelv-univerzum hallatlanul gazdag írásművészetét, új meg új meglepetést tartogatva számunkra. Hamvas a regény megírását megelőző időben széleskörűen tájékozódott, tanulmányozta az európai regényirodalmat, a filozófia történetét, a középkori misztikusokat, leginkább pedig a 19. és 20. századi élet- és exisztencia-filozófiákat. Esszéiben, tanulmányaiban ír a létezés megannyi formájáról, az élet újra és újra ismétlődő paradox, már-már tébolyult helyzeteiről, az emberi egzisztencia morális problémáiról, az autentikus létről, de mindez együtt és új formában jelentkezik a *Karnevál*ban.

3.

Mivel a filozófusok közül Kierkegaard, Nietzsche és Jaspers mellett Heidegger kitüntetetten fontos volt számára, érdemes megvizsgálni, hogy hermeneutikai szempontból Hamvas nagyregénye miként lett színrevitele a létezés nagy kérdéseinek? Miben áll a regény úgynevezett „ontológiai koncepciója"? (Hamvas 1994: 291). S milyen nyelvi bravúrokat tanulmányozhatunk? A *Karnevál* puszta illusztráció csupán vagy egy olyan performatív szövegvilág, ahol – a már-már áthatolhatatlan szólabirintusokban és a kaleidoszkópszerű szövegszövedékben – megelevenednek a 20. század hazai történései a maguk imaginatív tanulságaival és többszáz hóbortos szereplőjével?

Hamvas magát „nyelv-gondolkodónak" nevezte Szabó Lajos nyomán. Ennek a hamvasi nyelv-gondolkodásnak természete, hogy az életmű egésze, de maga a regény is olyan speciális diszkurzív közeg, ahol zavarban van az elemző, ha címkét vagy skatulyát keres az írásműnek. Miként olvasható a *Karnevál?* Családregényként? Fejlődésregényként? Én-regényként vagy ezek kritikájaként, még inkább paródiájaként? Valójában egyik műfaji megjelölés sem alkalmazható kizárólagosan, mert például a konfesszió és az önéletrajz regényes elemei éppúgy fellehetőek a szövegvilágban, mint ahogy az eposz vagy a katabaszisz, azaz a pokoljárás dantei hagyományára való tudatos rájátszás is. Megidéződik itt többek között Schumann és Velazquez, Bruegel vagy El Greco, elsősorban elbeszélt karakterekként, az „egészen finoman meghasadt hang" és a „kíntól megnyúlt arcok" illusztrálásaként (Vö. Kurucz 2022: 175). A szöveget vizsgálva Joyce „ördögnyelve" vagy Laurence Sterne írásmódja is eszébe juthat az embernek, illetve az úgynevezett tudatfolyamtechnika. (Ismeretes, hogy Umberto Eco használja az „ördögnyelv" kifejezést Joyce *Finnegans Wake* című írásával kapcsolatban, Dante *Pokol*jának 7. énekére hivatkozva.)

Mielőtt azonban azt gondolnánk, hogy a regény írója elvárja a megidézett művelődés-és filozófiatörténeti hagyomány felsorakoztatott alakjainak ismeretét, meg kell jegyezni, hogy a *Karnevál* allúziói szinte minden esetben megnevezésre kerülnek, transzparensek a megidézett hagyomány vonatkozásában, explicit utalásokként olvashatóak a szövegben, megkönnyítve ezzel a hermeneutikai recepciómódokat.

Az egész mű nem egyéb, mint egy nagy arányokban kiépített „hőbölygés" – ahogy Hamvas nevezi, lélektanilag és metafizikailag megalapozva (Hamvas 1997: 393). A „hőbölygés" Hamvas meghatározásában tükör előtti komédiázást jelent, valamiféle szörfözést a világ nyelvi mátrixában. Performatív játék, amely olyan tudatfolyamtechnikát alkalmaz, ahol nincs fix pont, nincs statikus terület, ahol a komédiázás egy négyszólamú fugára épül. Ezzel eléri Hamvas, hogy a négy szereplő, az *elbeszélő,* az *ügyvivő,* az *olvasó* és a *kritikus* örvényszerűen forgatja a karneváli játékot (Hamvas 1997: 409). A négy szereplő érdekfeszítő, filozofikus dialógusai kurzívval szedett, úgynevezett *„függönybeszélgetésekben"* (mint ahogy a függöny elválasztja a nézőtől a színpadot) olvashatók. Mindez azt eredményezi, hogy a regény szinte belülről forog, a szerepek folytonosan változnak. A regény egyszerre kéri számon az olvasón az önreflexiót, a kritikai álláspontot, a történettel való azonosulást és a morális metamorfózist. Így a személy lesz az igazsághordozó, akinek a sors minden csomóját fel kell oldani. A különböző álláshelyek emiatt nem az ÉN-t, hanem csak a látszatot, a maszkot mutatják. A maszk igazsága azonban a maszk alatt van.

4.

A karneváli játék mintha Gadamer játékról írott gondolatait idézné (Vö. Gadamer 1984: 88–93) amennyiben a játék az ontológiai explikáció vezérfonala. A *Karnevál* játékvilága és játéktere szinte minden emberi létformát, létminőséget felvonultat. A több mint 300 szereplő monomániás viselkedésmintái a létezés írásba foglalt performatív dimenziói. S miközben mulatunk a lehetetlen és egyben tragikomikus szituációkon, azt vesszük észre, hogy magunk is bevonódunk a játékba. Amint Hamvas mondja: „Itt mindenki játszik. A pácban mindenki benne van" (Hamvas 1997: 407) vagy Gadamert idézve: „a játékfeladat vállalása valójában önmagunk játékba hozása" (Gadamer 1984: 92).

A *Karnevál* játéktere óriási: ráismerünk az ötvenes évek hétköznapi valóságára, a háború nyomorúságára, a zsidóüldözés rettenetére a polgári létforma sznob világára, mindez sok-sok szereplő közreműködésével. Hamvas érzékelteti, hogy Európa története miként válik ketté: hogyan jelenik meg egyik oldalon

a realitás, a kapitalizmus, a politika és a tudomány realitása, a másik oldalon pedig az esendő ember világa, az úgynevezett donquijotei „szélmalomvalóság" (Hamvas 1994: 274). Az egyik oldalon a közösség, a nép, az állam, a gazdaság és a tudomány története halad „a világháborúkig, a koncentrációs táborokig, a gulágokig és az atombombáig" (Hamvas 1994: 279.), a másik oldalon a személyes sorsok, a közös történetet elszenvedő emberek személyes története. A regény erről a valóságról, a személyes sorsról szól. Ezért mondja Hamvas, hogy a regény ontológiai koncepciója nem más, minthogy „az emberi világban itt az igazsághordozó már nem a közösség, hanem a személy" (Hamvas 1994: 291). A két történet, az úgynevezett reális, a kollektív, illetve a személyes, a donquijotei szélmalomtörténet kettéválik. Két eszkatológiánk, két morálunk, két valóságunk van, amely egymást nemcsak hogy nem fedi, de állandó feszültségben van. A *Karnevál* éppen arról szól, hogy a főszereplő, Bormester Mihály miképpen tudja a sors minden csomóját feloldani, a feszültséggel teli drámát végigharcolni. Miképpen tudja saját üdvtörténetét realizálni, szabadságát kinyilvánítani. Mert, mint Hamvas írja:

> „Mi európaiak csak egyet tudunk biztosan, hogy szabadok vagyunk, személyek. Ezért az, amit meg kell valósítanunk, a tökéletes személy és a tökéletes szabadság. Sejtjük, hogy a személyes üdv az egész emberiség üdvével egybeesik, legalábbis óhajtjuk, hogy így legyen, mert az európai nem az az ember, aki az üdvöt el tudja fogadni, amikor a többi abból még ki van zárva" (Hamvas 1994: 298).

A *Karnevál* játéka halálosan komoly s egyúttal végtelenül nevetséges, tragikomikus. A szereplők sürögnek, forognak, megszállottan képviselik saját rögeszméiket, monomániáikat, s ebben az őrült karneválban – aminek élet a neve – minden zűrzavarossá fajul. Mert a monomániák személytelen, szenvedélytelen absztrakt szerepek, leszedhető és felcserélhető maszkok. A maszkokból azonban nem a szabadság, hanem az őrület bontakozik ki, miközben az emberek eredetileg szabadságot akartak.

A jelenetek kaotikussága és abszurditása ellenére azonban a regény egésze nagyon is kozmoszszerű. A mulatságos, szánalmas és helyenként megható bábeli zűrzavar a műben a létezés alapvető állapotának tűnik, amelyből senki sem vonhatja ki magát. A szereplők monomániái a kierkegaardi „csendes elveszettség", az értelmetlen vegetálás, az unalmas hétköznapiság megtestesítői. A játékosok mintegy feloldódnak a játékban, amennyiben az ő játékuknak is a tiszta megmutatkozás az értelme. A *Karnevál* éppen azért magával ragadó, mert mi is ott vagyunk a jelenetekben, mintha velünk történnének a dolgok. Gadamerrel szólva: „A játék izgalma, lebilincselő hatása éppen abban áll, hogy a játék fölébe kerekedik a játékosoknak. [...] A játék az, ami a játékost hatalmában tartja, ami behálózza a játékba, ami játszatja" (Gadamer 1984: 91). A szereplők többkarakterűek, de még akkor is elbeszélnek egymás mellett, ha dialógusban vannak. A monomániák „absztrakt párhuzamosok egymás mellett" – írja Hamvas (Hamvas 1997: 355). Minden szereplő szentül meg van győződve, hogy csak neki van igaza, csak az a fontos, amit ő csinál, a többi mind bolond. A főszereplő Bormester Mihály – alias Hamvas – egy fejezetközi *„függönybeszélgetésben"* tudtunkra adja, hogy ez a karneváli zűrzavar nem véletlen. Ez a maszkabáli játék hordoz egy belső dinamizmust. „A valóság a feje tetejére áll, a dráma szól, a tükrök mindig mást mutatnak, és sorra minden statikus helyzet felborul, és mindenki bele van vonva, senki ki nem léphet, a dolgokat belülről fogja látni, mint érdekelt fél" – írja (Hamvas 1997: 410).

A *Karnevál* kompozíciója olyan, hogy meg tud szólalni az író legrejtettebb gondolata is, de egyúttal hangot tud adni saját szkepszisének. A regény egyszerre vet fel filozófiai problémákat és reprezentál különböző valós eseményeket. A filozófiai problémák taglalásakor ugyanakkor nem követi el azt a hibát, amit Vajda Mihály Kundera szemére vet, hogy „populárisan filozofál", hogy „filozofálása sokszor bántóan dilettáns" (Vajda 1993: 141). Hamvas magához a filozófiához is az irónia és a humor eszközével nyúl, ráadásul fiktív dialógusokba ágyazza a mondanivalót. Ilyen áldialógus például Episztemon és Bormester párbeszéde az idő problematikájáról.

Hamvas a regényben összeilleszti az össze nem illőt, a végsőkig frusztrálva bennünket. Az össze nem illő összeillesztésére számos példát találunk a műben. Konkrét fizikai tereket illeszt egymás mellé, váltogatja a múlt és a jelen idősíkjait, váratlanul mondókákat, idegen kifejezéseket, versikéket iktat közbe, vagy saját maga kreált szavakat használ. Ilyen például: a már emlegetett hőbölygés, a mászolyog vagy a kencse, az epedékeny, a gyanóca, a hundrabancs, a csernec, az iglinc stb. Vannak a szövegben játékos-áltudományos, latinos vagy éppen görögös szókreációk is bőven, például: „a difficilizmus csak a konszciens reperkusszióknál hatásos, egyébként a pszeudonihilizáció veszélye fennál" (Hamvas 1997: 39). A váratlan helyzetek megteremtése, a meghatározottság és az egyértelműség hiánya azonban többletet hordoz. Humora, amit ő *humormisztikának* nevez úgy von bele a történetbe, hogy óhatatlanul felfed számunkra egy meg nem írt réteget is. Ricœurrel szólva:

> „ez az a szint, amelynek elképzelésére mintegy privilégiumként az olvasás törekszik. A szöveg tehát egyszer kevesebb, egyszer meg több az olvasáshoz képest. [...] Az ismeretlen ismerőssé válik, és az olvasó egyenrangúnak fogja

hinni magát a művel, hinni fog benne, mégpedig oly mértékben, hogy bele is iktatódik" (Ricœur 1998: 9).

Mivel az olvasó tényleges világa inkább egy *valóság-kontinuum*, amelyet szüntelenül interpretálunk, az író megengedheti magának, hogy sajátos tagolást adjon e valóság-kontinuumnak, különböző interpretációkat és struktúrálásokat, fikciókat alkalmazva. Így a *Karneválban* egy ismerős és egyben ismeretlen, ám mindenképpen izgalmas, tanulságos világ konstituálódik. A regény poetikus-humoros, ironikus nyelve maga hozza létre saját kódrendszerét, kényszerítve az olvasót, hogy újra és újra módosítsa saját gondolati horizontját, sőt saját konstitutív világát. Így a *Karnevál* szövege gyakran késztet nevetésre, provokál, irritál, ugyanakkor nyugtalanít is bennünket, megteremtve az újként való konstituálás lehetőségét. A paradoxonok feloldása, mint már fentebb volt szó róla, a humor, pontosabban a *humormisztika* segítségével történik. Mit jelent ez?

A *humormisztika* kifejezés Hamvas kreációja, meghatározása szerint az alapállásról való tudás elveszíthetetlensége. De hogy mi az *„alapállás"*, az pontosan nem meghatározható. Szabó Lajos szerint az alapállás az *„f-szisztem"*, valamiféle emberi fundamentum, viszonyítási alap, az autenticitás mértéke. Valami olyasmi, amit Nietzsche mond ki a Zarathustrában: *„Légy azzá, aki vagy!"* Hiszen embernek születni csupán egy lehetőség, de emberré válni halálos feladat (Nietzsche 2000: 285). Ez az ember-mivolt mint alapállás, definiálhatatlan és megragadhatatlan misztikuma. Ez a megragadhatatlanság fejeződik ki a regénybeli humorban és iróniában, mert a világ – mint Hamvas mondja –, olyan hely, ahol „az emberek nem saját szenvedélyüket élik, hanem démonjuk örületét" (Hamvas 1997: 360).

Vajda Mihály *Az aszketikus pap és a demokratikus utópia* (Vajda 1993: 116–165) című írásában írja, hogy a regény az a forma, amely „feltárja a létet, a valóságban benne rejlő lehetőségeket", s egyúttal „képes teljesíteni a költészet követelményeit is", „rendkívül erős a beolvasztó képessége" (Vajda 1993: 133–134). Vajda szerint: „[a] regény nem az elmélet, hanem a humor szelleméből született" (Vajda 1993: 129). A humor ugyanis nem azonos a bölcsességgel, s Isten kineveti a gondolkodó embert, akinek kicsúszik az igazság az ujjai közül (vö. Vajda 1993: 129).

Ha mindez valamiképpen a jó regény kritériuma is, akkor a *Karnevál* jó regénynek nevezhető, hiszen megfelel ezeknek a kritériumoknak. A hamvasi humormisztikai alapállás olyan életszemlélet, amely tudomásul veszi az élet paradoxitását, gyarlóságait és visszásságait, de mivel nem tud rajtuk változtatni, kikacagja őket. Ez a regénybeli alapállás képessé teheti az embert arra, hogy meghallja Isten nevetését, s talán arra is, hogy együtt nevessen vele.

Irodalom

Gadamer, Hans-Georg (1984): *Igazság és módszer.* Gondolat, Budapest.

Hamvas Béla (1930): „James Joyce Ulysses-e." *Nyugat,* 1930/10.

Hamvas Béla (1934/2014): *A XX. század angol regényírói. Hamvas Béla művei 27.* Medio Kiadó, Budapest, 167–189.

Hamvas Béla (1938/1987): „A tükör." *Napkelet,* 3. sz., 145–147. vagy Uő: *Hamvas Béla 33 esszéje.* Bölcsész Index, Budapest, 159–162.

Hamvas Béla (1990): *Antológia humana. Hamvas Béla művei I.* Életünk Kiadó, Szombathely.

Hamvas Béla (1994): *Óda a XX. századhoz. Hamvas Béla művei 7.* Medio Kiadó, Budapest, 343–428.

Hamvas Béla (1994): *Regényelméleti fragmentum. Hamvas Béla művei 7.* Medio Kiadó, Budapest, 265–343.

Hamvas Béla (1997): *Karnevál I–III. Hamvas Béla művei* 11.,12.,13. Medio Kiadó, Budapest.

Hamvas Béla (2015): *Ördöngősök. Hamvas Béla művei 28.* Medio Kiadó, Budapest.

Kurucz Anikó (2022): *Hang, szó, személy. Hamvas Béla nyelv-gondolkodásának feilozófiai és poétikai aspektusai.* L'Harmattan, Budapest.

Nietzsche, Friedrich (2000): *Így szólott Zarathustra.* Osiris/Gond, Budapest.

Ricœur, Paul (1998): A szöveg világa és az olvasó világa. In Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 2. Történet és fikció.* Kijárat Kiadó, Budapest. Narratívák.

Spiró György (2016): Hamvas. In Uő: *Válogatott esszék 1979–2016.* Magvető, Budapest, 192–198.

Vajda Mihály [é.n.]: Az aszketikus pap és a demokratikus utópia. In Uő: *A posztmodern Heidegger.* T-Twins–Lukács Archivum–Századvég, Budapest.

TALÁLKOZÁSOK ÉS ÜTKÖZÉSEK

Marosán Bence Péter

Perspektivikus gondolkodás a magyar fenomenológia elmúlt 30 évében[1]

I. Bevezetés

A magyarországi hermeneutikai és fenomenológiai gondolkodásban többek között Schwendtner Tibornál fogalmazódik meg az az elképzelés, hogy minden egyedi filozófiai nézőpont az egészről nyújt egy totalizáló, holisztikus megközelítést nyújtó álláspontot, egy egyedi perspektívát, mely azonban, az egyén végességéből fakadóan, szükségszerűen „töréspontokhoz", mondhatni „döccenőkhöz" vezet ennek a perspektívának a kidolgozása folyamán (vö. Schwendtner 2008; Marosán 2009; Sajó 2014). Volt olyan, aki ezeket a töréspontokat pozitív sajátosságként felvállalta, és egy autentikus filozófiai megközelítés jegyeként építette be saját gondolkodásába, mint Vajda Mihály (1993) és mint, Schwendtner Tibor maga is. Volt olyan, aki a végesség messzemenő elismerése mellett továbbra is olyan megközelítést keresett, mely a végtelenséget és az abszolútumot, amennyire csak lehetséges, minél adekvátabban képes érvényre juttatni a filozófiai gondolkodásban – mint Tengelyi László (2014; 2017) és Mezei Balázs (2004; 2017). Az egymással vetélkedő perspektívák, vagy ahogy Tengelyi mondta, a „vetélkedő világvázlatok" (Tengelyi 2017: 221–248), vagy egyszerűen csak az egymás mellett békésen elhelyezkedő, alkalmasint rendkívül különböző filozófiai látásmódok, megint csak felvetik a perspektívák egymással való kommunikációjának kérdését, azt a kérdést, hogy vajon egy magasabb egységben ezek egyesíthetők-e, és ezzel összefüggésben megint csak azt, hogy lehetséges-e egyetlen átfogó, minden különös perspektívát felölelő totál-perspektíva.

A jelen tanulmány első felében a filozófiai perspektíva fogalmát vizsgálom meg közelebbről. A második részben négy, általam valamilyen szempontból jellegzetesnek látott filozófiai perspektívát vizsgálok meg közelebbről – nevezetesen Vajda Mihály, Schwendtner Tibor, Tengelyi László és Mezei Balázs gondolkodásában.

[1] A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj BO/00143/23/2 számú projektjének, valamint az NKFIH 138745. számú pályázatának támogatásával készült.

II. Afilozófiai perspektíva fogalmáról

Az egyáltalában vett perspektíva az a különös mód, ahogyan a legtágabb értelemben véve tapasztaljuk a világot. A perspektívának különböző szintjei és típusai vannak, általában a tapasztalás és a gondolkodás egy-egy specifikus módját, irányát és szintjét jelöli. A legalsó szint bármely tapasztaló, tudatos individuum szintje, amit az analitikus elmefilozófia *első személyű perspektíva*nak nevez, és ami Husserl gondolkodásában a tiszta vagy formális én fogalmának felelt meg (Lásd pl. Husserl 1950; 1952). A személyes egzisztencia, egy többé vagy kevésbé kifejlett személyes én látásmódja a perspektíva és vele együtt az önazonosság jóval magasabb szintjét jelöli: amely Husserlnél a személyes egóra (vő Husserl 2000) vagy a későbbi filozófiai és pszichológiai gondolkodásban az autobiografikus önazonosságra volt jellemző (vö. Zahavi–Gallagher 2008).

Ezután, egy magasabb szinten jönnek az igazi furcsaságok, amelyek kézenfekvő módon vetik fel a perspektívák egyesíthetőségének kérdését. Az egyes szubjektumok ugyanis *kommunikálnak* egymással (vö. Mezei 1995: 57–58). Kicserélik egymással tapasztalataikat, gondolataikat, kételyeiket. Ennek során létrejönnek az egyes közösségekre jellemző tipikus közösségi perspektívák. Husserl szerint a kommunikáció a közösségek és az életvilágok egyik alapvető, konstitutív jellegzetessége. Lényegi módon jellemzi azonban a kommunikáció a racionális tudományos közösségeket is, amelyekben a fejlődés egyik elengedhetetlen feltétele a *vita*. Az észérveken és az objektivitásra való törekvésben alakul ki az adott tudományterület vagy egy adott tudós közösség interszubjektíve általános *perspektívája*, látásmódja. Ennél azonban van egy még felsőbb szint is: a filozófiai perspektíva, amelynek viszont további fontos sajátossága, hogy ilyen vagy olyan módon az *egészet* igyekszik megragadni.

Függetlenül a világ végességéről vagy végtelenségéről folytatott vitákról[2], filozófiailag plauzíbilisnek tűnik azt mondani, hogy a világ, emberi álláspontról, legalábbis *fölmérhetetlen*. Mindig többet nyújt magából, mint azt az egyes ember vagy akár az összes emberi generációk együttvéve képesek lennének adekvát[3] módon megragadni. Mivel a valóság a maga egészében fölmérhetetlen, ezért nem kínál olyan jellegű ellenőrzési lehetőséget a filozófiai perspektívák számára, mint a tudományos teóriák esetében, ahol végső soron mindig van valami szemléleti fogódzó. A perspektívák végső soron az egészhez *mint* egészhez csak *indirekt* módon tudnak hozzáférni, ezért bőséges lehetőség adódik az

[2] Arisztotelész szerint a világ térben legalábbis véges. Kant szerint a kérdés, hogy véges vagy végtelen-e a világ értelmetlen, mivel a világ *soha nincs kész*.

[3] Az *adekváció* itt husserli értelemben, a husserli adekvát evidencia jelentésében véve. Vagyis kimerítő-leg, minden szempontból befejezettnek vetten megragadni.

adott esetben kibékíthetetlennek tűnő különbségek számára. Ez az indirektség mindenekelőtt azt jelenti, hogy a filozófus, ahhoz, hogy az egészhez eljusson, egy bizonyos ponton kénytelen *határátlépésbe, transzcenzusba* bocsátkozni. Pontosan ez az a pont, ahol majd a filozófiai perspektívák összebékíthetetlennek tűnő töréspontjai, „döccenői" is előállnak.

III. Perspektívák a magyar fenomenológia elmúlt 30 évéből

A magyar fenomenológiai és hermeneutikai gondolkodást végigkísérték az egészről alkotható filozófiai perspektíva problémájával való számvetések. Ahogy látni fogjuk, mindegyiknek része volt bizonyos fokú pluralizmus. Abban azonban különböztek, hogy az egyes perspektívák közti szakadékokat mennyire látták áthidalhatónak vagy áthidalhatatlannak. Tanulmányunk következő nagyobb részében négy ilyen perspektívát szeretnék kiemelni.

III.1. Vajda Mihály és a posztmodern boldog fragmentáltsága

Vajda Mihály egészen határozott álláspontot képviselt a kérdésben. Ahány ember, ahány filozófus, annyi különböző perspektíva, totálperspektíva nem létezik, nem is lehetséges, de alapvetően jó és pozitív dolog az, hogy a dolgokat mind különbözőképpen látjuk. Ennek a felfogásnak az egyik legrészletesebb kifejtését *A posztmodern Heidegger* című kötetben nyújtotta (Vajda 1993). Vajda Mihály a perspektivikus filozófiai gondolkodás kérdését ebben a műben döntően három szerző műveinek elemzésén keresztül próbálja megközelíteni: Husserl, Heidegger és Scheler. Vajda kritikájának fő célpontja az egyetem, egységes és végső soron egyetlen ésszerűség, valamint az előbbi által feltárt, hasonlóképp egyetlen, univerzális és abszolút igazság eszménye. Vajda Mihály boldogan megmártózott, a megannyi, egymástól független igazságbuborékot kínáló posztmodern habfürdőben. Nincs végső, végérvényes, mindentől független igazság, relatív igazságok vannak. Ahogy paradigma, perspektíva, annyi különböző igazság, melyek a maguk módján mind érvényesek.

Vajda szerint a 20. századi fenomenológia történetét követve tulajdonképpen ennek a nézetnek az érvényre jutását figyelhetjük meg. Hosszan elemzi Werner Marx elképzelését (Marx 1970), aki szerint már a kései, 1930-as évekbeli Husserlnél megremegett az egyetlen, feltétlen igazságba vetett hit, Husserl,

Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia című művében (Husserl 1998). Amivel kapcsolatban Vajda azt mondja, hogy Husserlnél, az életvilágok minden relativitása ellenére, végső soron mégis csak az univerzális, konstitutáló transzcendentális szubjektivitás marad a legmélyebb, mindent megtartó alap (Vajda 1993: 40–53).

Ezzel szemben Heideggernél kifejezetten a perspektivikus pluralizmus, a posztmodern irányába tett kimozdulásként értékeli azt a *szkepszist*, amellyel a Heidegger az újkori univerzális racionalitás ideálja felé fordul, valamint azt a gesztust, ahogyan a végső evidenciákkal szemben, az egyetemes, mindent szépen átlátható rendben megszervező ész eszményével ellentétben az *egyéni végességet* hangsúlyozza (Vajda 1993: 7–19). Végső soron azonban Heidegger, még kései korszakában is, soha nem adja fel, hogy a Lét igazságát próbálja meg felfedni, igaz, erre a nyugati filozófiai és szellemi tradíciónál egyre inkább a keletit találja alkalmasabbnak (Vajda 1993: 51–52). Vajda úgy gondolja, hogy Heideggernél Max Scheler, a tudományszociológia kidolgozása során tett egyes megjegyzései során, sokkal inkább kifejezi a posztmodern attitűdöt, és a különböző perspektívák egymással végső soron kibékíthetetlen pluralizmusát, amikor Scheler arról beszélt, minden perspektívának megvan a maga igazsága (Vajda 1993: 52).

Még egy fontos elemet szeretnék kiemelni: Vajda szerint a perspektíváknak lényegileg narratív szerkezetük van. Végső soron valamilyen történetet, mesét szeretnének elmondani. Vajda Mihály imádta a történeteket (Vajda 2001; 2003), és ez a filozófiai perspektívákról adott beszámolóiban is kifejezésre jut.

III.2. Schwendtner Tibor: *Lehetetlen perspektívák*

Schwendtner Tibor 2003-as *Szabadság és fenomenológia* című kötete óta szisztematikusan foglalkozik a Husserl és Heidegger által képviselt filozófiai perspektívák összevetésével, és ennek alapján kifejezetten törekedett arra, hogy a filozófiai perspektíva mint olyan fogalmával kapcsolatban tegyen bizonyos általános érvényű megállapításokat (Schwendtner 2003; 2008). Schwendtner megközelítésének alaptézise, ha jól értem, az, hogy az adekvát, autentikusnak tekinthető filozófiai perspektívák mindig bizonyos alaptapasztalatokra épülnek, amelyek viszont összekapcsolódnak olyan metafizikai előfeltevésekkel, melyek – a teljességre törekvő filozófiai leírásokból – szükségszerűen *töréspontokhoz* vezetnek, vagyis bizonyos össze nem illő mozzanatokhoz az adott filozófiai paradigma egészében. Schwendtner ezzel kapcsolatban a filozófiai perspektívák *escheri struktúrájáról* beszél. Ugyancsak kulcsfontosságú szerepet töltenek be

Schwendtner felfogásában az úgynevezett „fedőfogalmak". Schwendtner „fedőfogalmaknak" nevezi egy filozófiai perspektíva azon alapfogalmait, amelyekben az adott filozófiát irányító alaptapasztalatok és a velük összekapcsolódó metafizikai előföltevések összesűrűsödnek.[4]

Schwendtner Husserl és Heidegger munkásságának mélyreható elemzésén keresztül szemlélteti, hogyan épül föl és hogyan működik egy filozófiai perspektíva. Mindkét szerző egy olyan filozófiai látásmódot kínált föl, amely alaptapasztalatokra hagyatkozva vázolt fel lényegi megoldandó problémákat. Ezen problémákkal viaskodva viszont mindkét szerző alapvető ellentmondásokkal – Schwendtner értelmezésében töréspontokkal – szembesült. Husserl a transzcendentális egóból kiindulva szeretett volna átjutni a konkrét, empirikus szubjektumhoz. Heidegger az emberi ittléttől elindulva kívánt eljutni az általában vett Lét megértéséhez. A teljesség felé vezető úton azonban mindketten bizonyos kompromisszumokra, következetlenségekre kényszerültek vagy, ha éppen felismerték következetlenségeiket, akkor megtorpanásokra.

A töréspontok azonban nem jelentenek okvetlenül negatívumokat Schwendtner szerint.[5] Végességünkből fakadnak, illetve a lét olyan fokú komplexitásából, amely meghaladja a végesség álláspontjáról kidolgozható filozófiai perspektívák szintetizálási képességét. Egy-egy töréspont felszínre kerülése azonban éppúgy megvilágítja emberi végességünk bizonyos sajátosságait, ahogyan az általában vett teljesség jobb megértését is elősegíti.

III.3. Tengelyi László: *Vetélkedő világvázlatok*

Tengelyi László utolsó, pontosabban utolsó kettő, posztumusz könyvében nagyon hasonló filozófiai vízióval találkozunk, mint Schwendtnernél, azzal a paradox kiegészítéssel, hogy Tengelyinél egyfelől a kontingencia motívuma jóval hangsúlyosabb, mint Schwendtnernél, másfelől nála viszont a filozófiai perspektívák

[4] „A fedőfogalmak tehát a filozófiai építmény azon pontjain helyezkednek el, ahol több, egymással összeegyeztethetetlen törekvés, előfeltevés, gondolati mintázat találkozik. A fedőfogalom magába gyűjti az adott filozófia feszültségeit, s *el is fedi* azokat, mert a fogalom analízise nélkül nem feltétlenül derül ki, hogy az összeegyeztethetetlen összekapcsolásáról van szó. Mint látni fogjuk, Husserl és Heidegger filozófiájában tipikus fedőfogalom például a transzcendentális ego, az életvilág, a megértés vagy az emberi ittlét fogalma" (Schwendtner 2008: 16).

[5] „[A] a töréspontok kutatása egyáltalán nem arra irányul, hogy valamilyen gyengeséget találjunk az adott filozófiában, épp ellenkezőleg, minél erősebb egy filozófia, annál kevésbé esetlegesek azok a pontok, ahol az adott filozófiai vállalkozást jellemző szakadások jelentkeznek. A töréspontok felkutatása ezért az illető filozófia mélyebb megértését, nem pedig annak leleplezését szolgálja" (Schwendtner 2008: 16).

töredezett jellege viszont sokkal kevésbé van előtérben – bár nála is megjelenik ez a motívum – mint az előző pontban elemzett szerzőnél (Tengelyi 2014; 2017). Tengelyinél is az alaptapasztalatok elemzése kínálja a kiindulópontot. Különösen a francia fenomenológia történetét vizsgálva emeli ki azt, hogyan kerülnek be a fenomenológiai elemzésbe paradox motívumok, illetve paradox fenomének (Tengelyi 2007: 1346–1371; Tengelyi 2011). Azonban a fenomenológia történeti fejlődésének tárgyalása során arra a következtetésre jut, hogy ezek a paradoxonok egy ponton mindig felkínálnak egy olyan újszerű megközelítést, amelynek során harmonikusan vagy legalábbis kevésbé diszharmonikusan illeszkednek egy újonnan kidolgozott perspektívába (Tengelyi 2007; 2011).

Tengelyi a filozófiai perspektívákat mindenekelőtt a husserli értelemadás, illetve az értelemképződés, Merleau-Ponty által is továbbfejlesztett fogalmai felől vizsgálja. Tengelyi szerint a tapasztalat legmélyén a szemléleti és fogalmi-értelmi mozzanatok bensőségesen összefonódnak egymással, és ezekre támaszkodva dolgozható ki egy átfogóbb filozófiai perspektíva. A tapasztalatok sokféle fogalmi artikulálhatóságot megengednek, ezért több, egymáshoz bizonyos pontokon nem illeszkedő, illetve egymásnak egyenesen ellentmondó perspektíva is kialakítható. A tapasztalat és a fogalmiság történeti beágyazottságánál fogva ezek a perspektívák állandó mozgásban vannak, de Tengelyi szerint a kortárs két legjelentékenyebb perspektíva, melyeket „vetélkedő világvázlatoknak" is hív, a transzcendentális és a naturalista.

A 19. századi pozitivista hagyományból kinövő „naturalista autarkizmus" szerint minden egyáltalán értelmes kérdésben végső soron a természettudomány az illetékes, és minden, ami szigorúan véve létezik, végső soron természeti jellegű. A transzcendentális megközelítés ezzel szemben azt tartja, hogy a dolgoknak, és speciálisan a tudattal rendelkező lényeknek, mindig marad egy olyan aspektusuk, amely nem redukálható tökéletesen a természeti valóságra.

III.4. Mezei Balázs: *Az Abszolútum önmegmutatkozása*

Értelmezésem szerint Mezei és a korábbi szerzők között közös pontnak tekinthető a fenomenológiai kiindulópont, a tapasztalat önmegmutatkozásához való ragaszkodás, és az a motívum, ahogyan Mezei is – Tengelyihez hasonlóan – próbál ellenpontot kialakítani a manapság egyre erőteljesebben teret hódító naturalizmussal szemben. Filozófiai karrierje kezdeteitől fogva Mezeiben jelen van egy erőteljes vallásbölcseleti irányultság (Mezei 1997). Ennek során azonban soha nem siet előre, mindig visszatér a tapasztalat legelemibb formáihoz, onnan

kiindulva próbálja felfejteni a teljességre és a valóság végső aspektusaira vonatkozó utalásokat, útmutatásokat. A felsorolt négy szerző közül én Mezeinél érzem a legerősebbnek a szintézisre való törekvést, ami bevallottan egy differenciált, a különbségeket tiszteletben tartó szintézis. Tengelyihez hasonlóan Mezei a *naturalizmus*t azért is kritizálja, mert a tapasztalatban és a létezésben megmutatkozó, önközlő, jogukat a megnyilvánulásra és elismerésre érvényesíteni kívánó különbségeket *fel akarja számolni*.

Mezei szerint az önközlés a tapasztalat és a valóság fundamentális jellemzője – amely az általában vett megnyilvánulás alapvető formája. Így értelmezem a „revelatio quodammodo omnia" („A reveláció valamiképpen minden") megfogalmazást. Ehhez képest a tévedés, az illúzió egy derivatív megjelenési mód. „Ahány látszat, annyi lét" – mondta Heidegger a *Lét és idő*ben (Heidegger 2007: 53). A tapasztalat alapelemeiben, alapmozgásában azonban, véli Mezei, olyan munkákban, mint a *Vallásbölcselet* vagy a *Radical Revelation*, keresztül-kasul jelen vannak a valóság végső formájára, az isteni dimenzióra való utalások, illetve annak prefigurációja (előképzése, előzetes megformálása). A reveláció alapvetőbb formái a végső revelációra utalnak (Mezei 2004; 2017). Az utóbb említett mű címe voltaképpen erre is utal: Mezei, mint világossá teszi, a „radikális reveláción" kifejezésben a „radikálist" nem „extrémként" vagy „szélsőségesként" érti, hanem „gyökeresként", tehát a reveláció alapvető, eredendő alakját érti alatta. A *Radical Revelation*ben arra tesz javaslatot, hogy a reveláció alapvető formáival, módjaival külön filozófiai diszciplína kellene hogy foglalkozzon, az *apokaliptika*, amely a feltárulkozás különféle alakjait, elemeit tárgyalná.

Munkáiban Mezei kifinomult módon elemzi a tapasztalat és a művészi alkotás különböző példáiban, alakzataiban a feltárulkozás különbféle formáit, illetve, hogy az egyes tapasztalatokban és műalkotásokban hogyan érhetők tetten a „radikális reveláció" formái, a valóság végső dimenziójára való utalások vagy utalásnál közelebbi direkt feltárulási módok, melyeket magunk is észreveszünk, ha kellőképp nyitottak vagyunk. Mezei pontról-pontra építkezve próbálja megmutatni, hogy a végső, isteni kinyilatkoztatás formáit kezdetleges, utalásszerű alakban már megtalálhatjuk az elemi, „radikális reveláció" különböző módjaiban is. Csak meg kell tanulnunk figyelni.

IV. Befejezés

Tanulmányunk fő tárgya a filozófiai perspektíva fogalmának bemutatása volt, illetve az, hogy a hazai fenomenológiai és hermeneutikai gondolkodásban hogyan érvényesült a filozófiai perspektíva fogalma, valamint, hogy ez a fogalom

milyen értelmezéseket kapott. A tanulmányban az egymás után helyezett szerzőket – Vajda Mihály, Schwendtner Tibor, Tengelyi László – logikai rendben szerettük volna tárgyalni, aszerint, hogy különböző írásaikban, műveikben mennyire a széttagoltság, illetve, éppen ellenkezőleg, az egységesség szempontjai uralkodtak. A sporadikusan és soha nem teljesen összehangolhatóan értett perspektívák fogalmától haladtunk annak a koncepciónak az irányába, hogy valamiképpen mégis lehetséges egy átfogó, totálperspektíva kialakítása. Így Vajda Mihálytól indultunk el, aki kifejezetten azt az álláspontot képviselte, hogy az egyes filozófiai perspektívák soha nem harmonizálhatók teljesen, hogy Schwendtner Tibor és Tengelyi László gondolatainak elemzésén keresztül megérkezzünk Mezei Balázshoz, akinek kinyilatkoztatás-filozófiája, felfogásunk szerint, már egy – a nyitottság motívumát hangsúlyozottan integráló[6] – totálperspektíva lehetőségének az irányába mutat. Abban reménykedünk, hogy a fentebbi sorok hozzájárulhattak valamelyest a filozófiai perspektíva fogalmának közelebbi tisztázásához, és annak a lényegi szerepnek a világosabb kiemeléséhez, amit ez a fogalom a hazai fenomenológiai, hermeneutikai gondolkodásban játszott és játszik.

Irodalomjegyzék

Heidegger, Martin (2007): *Lét és idő.* Fordította Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István – Vajda Mihály. Osiris, Budapest.

Husserl, Edmund (1950): *Ideen zu einer reinen Phänomenlogie und phänomenlogischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* Martinus Nijhoff Publishers, The Hague.

Husserl, Edmund (1952): *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* Martinus Nijhoff, The Hague.

Husserl, Edmund (1998): *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia. Első kötet.* Fordította Berényi Gábor – Mezei Balázs. Atlantisz, Budapest.

Husserl, Edmund (2000): *Kartéziánus elmélkedések.* Fordította Mezei Balázs. Atlantisz, Budapest.

Marosán Bence Péter (2009): „»A töréspontok fenomenológiája«. Schwendtner Tibor könyvéről: Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás története. L'Harmattan Kiadó, Budapest." *Aspecto, fenomenológiai folyóirat,* Tél, 239–260.

[6] Lásd pl. a totalitás lévinasi kritikájának ellenkritikáját, a totalitásnak lényegileg „nyitott totalitásként" való értelmezését Mezei *Vallásbölcselet* című művében (Mezei 2004).

Marx, Werner (1970): *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang.* Martinuf Nijhoff, Den Haag. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-010-3243-8

Mezei Balázs (1995): *World and Life-world. Aspects of the Philosophy of Edmund Husserl.* Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main–Bern–Berlin.

Mezei Balázs (1997): *Zárójelbe tett Isten. Edmund Husserl és egy fenomenológiai prototeológia vázlata.* Osiris, Budapest.

Mezei Balázs (2004): *Vallásbölcselet I–II.* Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő.

Mezei Balázs (2017): *Radical Revelation. A Philosophical Approach.* Bloomsbury, London–New York. DOI: https://doi.org/10.5040/9780567677815

Sajó Sándor (2014): *Majdnem minden. A megtört totalitás dialektikája.* L'Harmattan, Budapest. Aspecto-könyvek.

Schwendtner Tibor (2003): *Szabadság és fenomenológia. Tanulmányok Husserlről és Heideggerről.* L'Harmattan, Budapest. A filozófia útjai.

Schwendtner Tibor (2008): *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise.* L'Harmattan, Budapest. Dasein könyvek.

Tengelyi László – Gondek, Hans-Dieter (2011): *Neue Phänomenologie in Frankreich.* Suhrkamp Verlag, Berlin.

Tengelyi László (2007): Az új fenomenológia Franciaországban. In Boros Gábor (szerk.): *Filozófia.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1346–1371.

Tengelyi László (2014): *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik.* Karl Alber Verlag, Freiburg–München.

Tengelyi László (2017): *Őstények és világvázlatok.* Atlantisz, Budapest.

Vajda Mihály (1993): *Posztmodern Heidegger.* T-Twins–Gond-Cura Alapítvány–Lukács Archívum, Budapest.

Vajda Mihály (2001): *Ilisszosz-parti beszélgetések.* Jelenkor, Pécs.

Vajda Mihály (2003): *Mesék Napnyugatról.* Gond–Palatinus, Budapest.

Zahavi, Dan – Gallagher, Shaun (2008): *A fenomenológiai elme. Bevezetés az elmefilozófiába és kognitív tudományba.* Fordította Váradi Péter. Lélekben Otthon Kiadó, Budapest.

Schwendtner Tibor

Heidegger Magyarországon a rendszerváltás idején – Vajda Mihály, Fehér M. István és Tengelyi László munkásságában

A tanulmány három szeretett és már elhunyt tanárunkról, kollégánkról, barátunkról szól. Nem könnyű elemző, távolságtartó módon beszélni róluk, de éppen mert jelentős életművet hagytak maguk után, szükséges. A gondolatmenet egy konkrét történeti szituációra, a rendszerváltás időszakára vonatkozik, mely mindhármójuk élet- és gondolkodástörténete számára is kiemelkedő jelentőségű esemény volt.

A filozófia sohasem légüres térben születik, pusztán más filozófiai gondolatokra válaszképpen. A filozófusok természetes módon részesei az életvilágoknak, melyen belül a politikai viszonyok és a filozófia intézményei különösen fontos szerepet játszanak a filozófiai gondolatok megszületése szempontjából. 1989–90 környékén a földcsuszamlásszerű politikai változások a magyarországi filozófiai intézményekre is alapvető hatást gyakoroltak. Az egyetemi filozófiaoktatás szabaddá vált, megszűnt a politikai ellenőrzés, visszatérhettek ebbe az intézményrendszerbe azok a filozófusok, akiket politikai okokból távolítottak el. Azok is, akik már korábban is benne voltak ezekben az intézményekben, teljesen új helyzetben találták magukat.

E politikai-intézményes szituáció értelmezéséhez mindenekelőtt egy fogalmat szeretnék bevezetni, *a filozófusi egzisztencia fogalmát*. E fogalom egyfelől a filozófiai tevékenykedés külső feltételeire, körülményeire utal, másfelől arra, hogy az illető filozófus belső szellemi életében mi történik. E külső és belső mozzanatok természetesen egymásra vonatkoztatottan léteznek.

A filozófusi egzisztencia külső oldala összefoglalóan azt jelenti, hogy egy filozófus miként jelenik meg az adott szakmai-értelmiségi közéletben, miként van beágyazódva a filozófiai intézményrendszerbe, milyen kapcsolati hálóval rendelkezik. Továbbá megírt műveket, nyilvános fellépéseket, előadásokat és tanítást foglal magába, ide tartozik az is, hogy milyen filozófiai intézményekben vállal munkát, milyen bizottságokban, szakmai grémiumokban tevékenykedik, esetleg milyen a filozófiával összefüggő politikai szerepeket vállal. Azt is ide sorolnám, hogy a filozófus milyen informális baráti-szakmai kapcsolatrendszerekben vesz részt.

E külső tevékenység belső korrelatív oldala a művek, előadások, tanítás, szerepvállalások stb. végiggondolását, kitalálását, megírását jelenti. Az önreflexió, tervek, belső viszonyulások, szenvedély, döntések is ide tartoznak, melyek a filozófus pályájára, szalmai fordulataira nagy hatással vannak. Minden filozófusnak van önképe, mely természetesen függ a pályatársak reakciójától, de mégis belső gondolati munka eredményeképpen jön létre.

A filozófusi egzisztencia tehát a fent felsoroltak strukturált összefüggése, amely nyilvánvalóan rendkívül érzékeny a politikai fordulatokra. A politikai-intézményes változások arra késztethetik a filozófusokat, hogy reflektáljanak a filozófiai egzisztenciájukra, adott esetben újragondolják, sőt újrakonstruálják azt.

A magyarországi rendszerváltás olyan horderejű változás volt, hogy természetszerűen érintett minden magyar filozófust, így Tengelyi, Fehér M. és Vajda számára is komoly kihívást jelentett a politikai-intézményes és az interpretációs átalakulás, amely végbement az országban, s amely a filozófusi egzisztenciájuk alapjait érintette.

E kihívás sokrétű volt. Nyilvánvalóan elsősorban a jövőt érintette: az újjáalakuló intézményrendszerben milyen szerepet vállaljanak, sőt hogyan befolyásolják magának az új intézményrendszer kiépülését. Milyen kutatási irányokat válasszanak, hogyan jelenítsék meg magukat a filozófiai nyilvánosságban. Természetesen a múlt interpretációja is nagy hangsúllyal jelent meg; nemcsak a kommunizmushoz, marxizmushoz való viszony kérdése vetődött fel élesen, hanem a történelmi gondolkodás kinyílásával a nácizmushoz való viszony is elevenebb és érzékenyebb kérdéssé vált.

Mindhárman más-más stratégiát alkalmaztak a filozófiai egzisztenciájuk megfogalmazása, konstitúciója terén, azonban – s ez a tanulmányom tézise – mindhármójuk esetében Heidegger személye és filozófiája döntő (Vajda és Fehér), vagy legalábbis nagyon fontos (Tengelyi) szerepet játszott. Heidegger filozófiájának ugyanakkor más-más oldalát vonták be ebbe a folyamatba – annak megfelelően, hogy a szituációjuk és a filozófiai egzisztenciájuk adta kihívások is erősen különböztek egymástól. Vajda a késői Heideggerre, tulajdonképpen történelemfilozófiai gondolatokra támaszkodott elsősorban, Fehér az önálló politikai filozófiai kísérletében az autentikus közösség *Lét és idő*beli leírására épített, Tengelyi pedig individuális perspektívából a bűn, sors, önazonosság kérdéseit tárgyalta elsősorban a *Lét és idő* 58 §-a alapján.

A magyar filozófia szituációját a rendszerváltás időszakában nagyban meghatározta az 1973-as párthatározat, amely antimarxistának nyilvánította többek között Heller Ágnes, Márkus György, Vajda Mihály filozófiáját, az érintett filozófusokat eltávolították az állásukból, és publikációs tilalommal sújtották őket (Weiss 2010). Ezeknek az intézkedéseknek sajátos következménye az lett,

hogy ezután az akadémián és az egyetemeken a tehetséges és filozófiai szempontból ambiciózus emberek visszakényszerültek egy társadalmilag semleges filozófiatörténet művelésébe. A 70-es évek közepétől a Magyarországon művelt érdemleges filozófia emiatt elsősorban filozófiatörténet lett, Fehér M. István és Tengelyi László e téren a legkiválóbbak közé tartozott.

A filozófiatörténetet felfoghatjuk – meghatározott módszertani normák alapján művelt – tudományként. Természetesen, mint minden fontos kérdés a filozófiában, ez az állítás is vitatható, mindenesetre a filozófia tudományosságának kérdése a rendszerváltás idején éles önértelmezési problémaként vetődött fel. Emiatt előzetesen tisztázni szeretném, hogy miként használom a következőkben a „filozófiatudomány" kifejezést.

A filozófiatudományt szembeállítom a filozófiával. A filozófiatudományt specialisták művelik, a filozófiát filozófusok. A filozófiatudomány világosan körülhatárolt területen fejti ki a tevékenységét, a filozófia számára teljesen idegen a lehatároltságnak szaktudományos módja, a normál tudományos gyakorlat. A filozófiatudományt nem degradáló minősítésként használom, inkább azt gondolom, hogy az utóbbi 50 évben egyre inkább mintegy a filozófia sorsává válik a szaktudományosság követelménye, így e fogalom inkább a mai egész filozófiai világot meghatározó feszültségteli problémát jelzi (lásd Schwendtner 2006). Ebben a feszültségben mindannyian benne élünk, s benne kell hogy éljünk. A vágy a filozófiára jelen van természetesen, ezért a kevert módok gyakran előfordulnak, ahogy a populárfilozófia is megjelenik alternatívaként.[1] Fogalmilag azonban érdemes élesen szétválasztani őket. A filozófiatörténetet lehet tudományként, de lehet filozófiaként is művelni.[2]

Visszatérve tanulmányunk szorosabb témájához, Fehér és Tengelyi a rendszerváltás előtt is egyetemi állásban volt, Vajda, mint az jól ismert, a demokratikus ellenzék tagja volt, némettanításból tartotta fenn magát. Életkoruk 1989-ben: Tengelyi 35, Fehér 39, Vajda 54 éves volt. A következőkben egyesével vizsgálom meg a kérdést: hogyan reagáltak a rendszerváltás kihívására, milyen filozófiai egzisztenciát építettek ki, s ebben milyen szerepet játszott Heidegger filozófiája, illetve a filozófia tudományosságának kérdése.

[1] Lásd ehhez pl. Harrari és Han munkásságát. Harrari a történelemfilozófiát popularizálja (Han 2019; 2024; Harrari 2015; 2017).

[2] Heidegger például mindig is filozófiaként művelte.

Vajda Mihály

Hogy Vajda a Lukács iskolából és az ellenzékből jött, 1989-ben meghatározó volt. Természetesen volt már filozófusi egzisztenciája 1989 előtt is[3], ugyanakkor a demokratikus Magyarországon nyilvánvalóan új helyzetbe került, újra kellett gondolnia, ki kellett alakítani a gondolkodói és intézményi szerepeit.

Vajda számára az intézményes keretek könnyen nyíltak meg 1989 után. 1990-ben kinevezték a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Filozófiai Tanszékének vezetőjévé.[4] 1992-ben védte meg az MTA doktori értekezését. 2000-ben az MTA Filozófiai Bizottságának elnöke lett, 2001-ben pedig az MTA levelező tagjává választották.

Az önmeghatározásnak, a filozófiai egzisztencia kialakításának komplex folyamatából most azt a szálat fogom kiemelni, amelyre a kérdésünk vonatkozott: Milyen szerepet játszott Vajda Heidegger-olvasata ebben a folyamatban?

Első tézisszerű, és persze vitatható állításom ezzel kapcsolatban úgy hangzik, hogy Vajda történelemfilozófiai perspektívából közelíti meg a filozófia problémáját éppúgy, mint a személyes pozíciójának kérdését. E történelemfilozófiai megközelítés persze paradox jellegű[5], hiszen az a legfőbb megállapítása, hogy olyan korszakba léptünk, amikor már nincs nagy történet, vagyis nincs történelemfilozófia sem.

E posztmodern felfogásnak van képe a világtörténelemről, hiszen azt állítja, hogy korszakokra osztható, s megállapítja, hogy most olyan világkorszakban élünk, amely már nem képes arra, hogy átfogó, nagy történetekben számoljon be önmagáról. E korszak eljövetelének világos gazdasági-társadalmi-politikai feltételei vannak.

[3] Ami nyilvánvaló, hogy 1973 után Vajda a kommunista rendszerben csak töredékesen tudta ezt megvalósítani, a szabad beszéd hiánya, a tiltások és korlátok tömege stb. ezt korlátozta. Természetesen az ellenzéki pozícióból is módja volt beszélni, lásd a repülő egyetem intézményét, és írni a szamizdat keretei között és külföldön.

[4] Vajda *Debrecen – New York helyett* című írásában így ír arról, hogy a debreceni katedrát választotta: „Azért szeretnék itt maradni, mert otthon, a Kossuth Lajos Tudományegyetemen, azon belül is elsősorban a Filozófia Tanszéken és talán még a Társadalomelméleti Intézetben csinálunk valamit, ami minden, csak nem bárkinek saját akarata ellenére történő megváltása: hiszen azért öröm szinte mindannyiunknak csinálni, mert együtt csináljuk. Mert éppen az az új benne, hogy az egyetemi polgár, akár tanár, akár diák, egy mindezidáig Magyarországon még sosemvolt szabadságot élvez: nem azért, ahogyan egyesek [...] gondolják, hogy ne csináljon semmit (ilyenek is vannak közöttünk, mint ahogy azok között is, akik az egyetemi nyilvános rendes tanár úr által megszabott anyagot kellene hogy oktassák vagy biflázzák betűről betűre), hanem azért, hogy saját elképzelései, ízlése, adottsága, képességei szerint csináljon sokat és jót" (idézi Valastyán 2019: 282. sk.).

[5] E paradox jellegről már 2001-ben írtam egy rövid írást (Schwendtner 2001).

„A posztmodern akkor születik, amikor az európai típusú társadalmak modernizációs folyamata lényegében már befejeződött. [...] a rendszert integráló elemek (önszabályozó piacgazdaság és a demokratikus pluralista politikai intézményrendszer) együttese stabilizálódott, s egyre inkább úgy tűnik, hogy alkalmas a rendszerben létrejövő konfliktusok kihordására" (Vajda 1993: 193).

A posztmodern korszaknak emiatt éppen az a sajátossága, hogy leveszi a terhet a gondolkodásról egy csomó alapvető téma vonatkozásában: „a posztmodern éppen azért *poszt*-modern, mert adottként tudomásul veszi a modernitás intézményi kereteit, ennélfogva tulajdonképpen sem a gazdaság, sem a politika nem érdekli többé" (Vajda 1993: 194). Míg a marxizmus a világkorszak megváltoztatását tűzte ki célul, addig a posztmodern azt mondja, vedd tudomásul, hogy milyen korszakban élsz. „Elindult tehát az a folyamat, melynek eredménye a világmegváltó messianizmus feladása, a modernitás létfeltételeinek elfogadása lett" (Vajda 1993: 195). Vajda ennek megfelelően a filozófia politikai szerepvállalását elutasítja, demokráciában a választók és a politikusok dolga a politika formálása, így fogalmaz: „ki törődik a nagypolitikával?" (Vajda 1993: 195).

A világtörténelmi elemzés és annak Magyarországra vonatkoztatása lehetővé teszi Vajda számára, hogy a *saját személyes pozícióját is meghatározza*. „De hát értelmiséginek lenni odaát már régen nem jelenti az ember, az emberiség, a nemzet, a nép, a proletariátus a ... (*nem kívánt rész törlendő*) lelkiismeretének lenni. Egyszerűen csak foglalkozás. S minél nyugatabbra megyünk, annál inkább az. Mi éppen most próbáljuk ezt megtanulni" (Vajda 1993: 195).

A posztmodern felfogás elfogadásával Vajda az igazság lehetőségéről is markáns felfogást képvisel.

„A posztmodernnel lezárult az egyetlen igazság keresésének, s tulajdonképpen ebből következően a világ eme egyetlen igazság alapján történő megjobbítására való törekvésnek a korszaka. [...] Lezárult a felvilágosodás korszaka, amelyben az európai emberiség tudni vélte, hogy a világot az univerzális ész uralja [...]." (Vajda 1993: 192.)

Az egyedül üdvözítő igazságról ezt írja: „mintha ezt a »terrorista igazságot« – egy időre legalábbis – kiselejtezte volna a történelem" (Vajda 1993: 192). Vajda felfogás konzekvenciáit így vonja le: „Igazságra törekvésünknek azonban most már nem szabad az ember szabadságát korlátoznia. *A mások szabadságán sem szabad többé igazságunknak csorbát ejtenie.*" (Vajda 1993: 190.)

Vajda pozícióját leginkább a késői Heidegger filozófiájához és annak francia értelmezéséhez köti.[6] Egyértelműen a késői Heidegger a fő referenciapont, különösen a *Humanizmuslevél* szubjektivizmuskritikája, az a heideggeri gondolat, hogy az ember nem a lét ura (vö. Vajda 1993: 14. sk.).

„Heidegger a posztmodern filozófusa volna? Határozottan az. A *condition postmoderne* egyik leglényegibb mozzanata az embernek az az egyre inkább meggyökeresedő meggyőződése, hogy a természet és a történelem nem az egyetemes ész megtestesülései: *physis*, a mindent megerőszakoló, s mi megbukunk rajta, mert végesek vagyunk. A végességünkkel való őszinte szembenézés – ez a nyugati filozófia döntő fordulata. Ez az, ami Heidegger filozófiájában történik meg" (Vajda 1993: 19).

A fentiekből világosan következik, hogy Vajda szkeptikus a filozófiatudománnyal mint műfajjal kapcsolatban éppúgy, mint ahogy lehetetlennek tartja a rendszeralkotó módszeres filozofálást is. A filozófiatörténetet filozófiatudományként művelve a műveltség átadásának szükséges elemének tartja, de nem többnek. A saját alapállását a szókratészi, montaigne-i szkepszis, a „Mit tudom én?" attitűdje határozta meg. A tudom, hogy nem tudom beállítódásának az esszé műfaja felelt meg leginkább, melyet Vajda magas szinten űzött. Személyes jelenléte mindig nagyon erős volt, másként görbültek az értelemterek, ha ott volt. A megélt gondolkodás nemcsak mesterére, Lukácsra, hanem rá is érvényes volt. Vajda egyre inkább a személyével filozofált, s a filozófiája is egyre inkább személyes filozófiává alakult.

Fehér M. István

A rendszerváltás időszaka Fehér M. István számára is a szakmai kiteljesedés időszaka volt. 1977 óta az ELTE oktatója volt, 1985-ben védte meg a kandidátusi értekezését, 1990-ben a Filozófiatörténet Tanszék vezetője lett, s ugyanabban az évben megvédte az MTA doktori disszertációját is. 2007-ben választották az MTA levelező tagjává. Fontos különbség Vajda életútjához képest, hogy Fehér a 70-es évek második felétől az ELTE oktatója volt, így a rendszerváltás a filozófiai intézményrendszeren belül érte.

[6] Vajda átveszi a heideggeri történetfilozófia korszakokban való gondolkodását, illetve azt a Foucault által is alkalmazott heideggeri gondolatot, hogy a korszakok sematikája felülmúlja az egyes emberek lehetőségeit.

Fehér 1989-ben már nemzetközileg elismert Heidegger-szakértő és a német filozófiatörténet kiváló ismerője volt. Emlékezetes az általa szervezett Heidegger konferencia (1989. november), melyen a nemzetközi Heidegger-kutatás élvonala jelent meg, többek között Klaus Held, Otto Pöggeler, Friedrich von Herrmann, Jean Grondin, Walter Biemel stb. léptek fel – magyar részről Tengelyi és Vajda is előadott természetesen.

A filozófiai egzisztenciájának kialakításában döntő szerepet kapott a szakértői pozíció, ez önmeghatározásának egyik – teljesen jogos – alappillére lett. Ennek egyik oka az lehetett, hogy az 1973-as párthatározat következményeként a tárgyszerűen megalapozott filozófiatörténet írás volt a legfőbb út, amelyen tisztességesen és hitelesen lehetett filozófiát művelni az állampárt által felügyelt magyar filozófiai intézményekben. Ebben a közegben zajlott Fehér szakmai szocializációja. A másik ok az volt, hogy joggal vagy jogtalanul, de feltételezte, hogy a politikai okokból korábban kinn rekedt, s most visszatérő kollégák kollaborációval vádolják az 1977–88-as időszak miatt, s e vád ellen a legjobb ellenérv a szakmai feddhetetlenség volt.

Nagyon fontos ugyanakkor, hogy Fehér többet akart ennél, önálló filozófiát kísérelt meg kidolgozni, és nagyon zavarta, ha megpróbálják őt a filozófiatudomány képviselőjének szerepébe szorítani. Emiatt a filozófiatudomány és a filozófia szétválasztását elutasította, s ilyen értelemben próbált meg kilépni a szakértői szerepből. Nagyon tanulságos e szempontból a vita, melyet Vajda Mihállyal folytatott 1991-ben a *Magyar Tudomány* hasábjain.[7]

Vajda Mihály *Rehabilitálható-e a filozófia?* című írásában a következőket fogalmazta meg:

> „A félreértelmezéseket, amelyek a filozófiát illetően mindig is fennforognak, többnyire az segíti elő, amit a mifajtánk, tehát a filozófiaprofesszor tesz. Ez utóbbiak szokásos és jogos, sőt hasznos tevékenysége abban áll, hogy valamifajta kulturált tudást közvetítenek az eddig létezett filozófiákat illetően. Ezek után úgy néz ki, mintha az, amit ezek a filozófiaprofesszorok űznek, már maga lenne a filozófia, jóllehet ez a legjobb esetben is csak filozófiatudomány – mondotta Martin Heidegger (*Einführung in die Metaphysik*, 9), akire nem mint szaktekintélyre kívánok itt hivatkozni, csak azért idéztem őt, mert már megfogalmazta azt, amit magam is gondolok" (Vajda 1991: 337).[8]

[7] A vita Ludassy Mária kezdeményezésére bontakozott ki (Ludassy 1991).

[8] Vajda a jelzett helyet később így fordította magyarra: „A félreértelmezéseket, amelyek a filozófiát állandóan körülfonják, az segíti elő a leginkább, amit a mi fajtánk, a filozófiaprofesszor művel. Az ő szokásos, de ugyanakkor jogosult, sőt hasznos dolga, hogy az eddigi filozófiákról a műveltségrészét képező ismereteket közvetítsen. Ami aztán úgy néz ki, mintha már maga is filozófia lenne, jóllehet a legjobb esetben is csak filozófiatudomány" (Heidegger 1983: 13, magyarul: 7).

Fehér magára vette ezt a megjegyzést, s egy előadásában a következőképpen reagált: „Ez a filozófia és filozófiatudomány közti megkülönböztetés alkalmat adhat az itt vitatott nézet megerősítésére, azaz minden olyan dolog leértékelésére, ami nem alkotó filozófia" (Fehér 1994: 26). Fehér egy másik Heidegger-citátummal vágott vissza, mely egy Jaspers levélből származik, itt

> „Heidegger arról számol be, hogy a *Lét és idő* kétséges sikere után a »múzeumi teremőr szerepébe« húzódik vissza, akinek a feladata »arra ügyelni, hogy az ablakon a függönyök a megfelelő módon legyenek szét-, ill. összehúzva, abból a célból, hogy a hagyomány csekély számú nagy műve a véletlenszerűen betévedő látogatók számára valamennyire is tisztességes megvilágításban részesüljön«" (Fehér 1994: 27; Heidegger/Jaspers 1990: 144. sk.).

Vagyis Heidegger egyáltalán nem becsülte le a szerény filozófiatörténészi pozíciót.

Fehér stratégiája összetett és kissé ellentmondásos volt, egyfelől az írásai stílusával, minden állításának rendkívül alapos szövegszerű alátámasztásával a filozófiatudomány jeles képviselőjeként lépett fel, aki nem volt kíméletes egy lazább, pontatlanabb filozófusi stílussal szemben. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Heidegger és más filozófusok tudományos precizitású feldolgozása volt, azaz erőd, amely a biztos támaszpontja volt. Másfelől innen kilépve önálló filozófiai kísérleteket tett. Pl. a politikai filozófia és az irodalom irányába.

A politikai szerepvállalással ugyanakkor óvatos volt, ugyanakkor a 90-es évek elején a hermeneutikát mint politikai filozófiát megpróbálta újragondolni. Heidegger és Gadamer ebben a kísérletekben is meghatározó szerepet játszott. A *Hermeneutika mint politikai filozófia* című írásában a hermeneutikai filozófia közösségképző jellegét, lehetőségét hangsúlyozza. Az „igazi emberi kötődés" (echte menschliche Bindung) fogalmát emeli ki, az autenticitás, és a közösség heideggeri összekapcsolására próbál támaszkodni.

> „Heidegger [...] végesség- és autenticitásfogalma az alapja mindenfajta véges pluralitásként felfogott emberi együttlétnek, olyan közösségnek, amelynek tagjai nem tetszőlegesen felcserélhetők, [...] hanem amely megismételhetetlen, egymással helyettesíthetetlen emberi individualitásokból áll. Nehéz volna 'demokratikusabb' és egyúttal emelkedettebb, az emberi méltóságot jobban tekintetbe vevő, emberi, embertársi együttlétet elképzelni, mint amilyen Heidegger utalásaiból kibontakozik" (Fehér 1996: 5).

Fehér szinte egy utópikus közösségelvű demokratikus társadalmat vázol fel, amelynek az alapja az emberi végességet és pluralitást alapul vevő kommunikáció, amely abból indul ki, hogy a felek mindegyike képes a saját előfeltevéseik kritikus felülvizsgálatára, saját végességének elismerésére és a másik önálló gondolkodásának tiszteletben tartására.

„A demokratikus jelleget emeljük még egyszer ki: sokszínűség, redukálhatatlan pluralitás, emberi méltóság, nyitottság, antidogmatikus beállítottság, önkritika iránti készség, a másik másságának elismerése, érvényre juttatása. [...] egy ilyen közösség eszméje az osztály nélküli társadalom [...] utópiájának nem pusztán konkuráló alternatívája, de [...] egyúttal [...] utódfogalma" is lehetne. (Fehér 1996: 7. sk.)

Tengelyi László

Tengelyi László is az ELTÉ-én kezdte meg tanári és tudományos tevékenységét 1979-ben. 1988-ban védte meg Kantról szóló kandidátusi értekezését. Az MTA doktora címet 2000-ben nyerte el. Fehér M. Istvánt váltotta a Filozófiatörténet Tanszék élén 1997-ben. 2002-től a wuppertali Bergische Universität professzora lett 2014-es haláláig.

Tengelyi – hasonlóan Fehérhez – úgy próbált megfelelni a filozófatudomány normatív igényeinek,[9] hogy eközben az önálló filozófiaalkotás igénye erős maradt benne. Tengelyi hosszú távon építkezett és folyamatosan dolgozta ki az eredeti filozofálás feltételeit. A már Németországban megjelentetett munkái egyre jobban képviselték ezt az önállósodó filozófiai stílust, amely – új fenomenológiai metafizika kidolgozásával (lásd Tengelyi 2014; Tengelyi 2017) – nagyszabású koncepciókat eredményezett. Tengelyi tragikusan korai halála miatt nem tudhatjuk, hogy hová terebélyesedhetett volna még e filozófiai elméletalkotás.

Tengelyi a rendszerváltás idején elzárkózott a politika felé való nyitástól, ő egy politikától mentes filozofáló egzisztenciát akart létrehozni. Ludassy Mária – már említett – körkérdésére adott válaszában 1991-ben azt írja, hogy „filozófia és politika között még sincs közvetlen kapcsolat" (Tengelyi 1991: 334). A filozófiai reflexió feladata itt nem lehet több, mint a tisztánlátás lehetőségének

[9] „[A]kik ma Magyarországon filozófiát próbálunk művelni, ugyancsak egyetlen dolog teremthet – alapelemeiben – közös nyelvet: a ráhagyatkozás az európai hagyományra" (Tengelyi 1991: 336). Gadamert szokta idézni annak idején szemináriumain, hogy a filozófiatörténet alapos ismerete nélküli filozofálás bohóckodás.

megteremtése (Tengelyi 1991: 335).[10] Továbbá hangsúlyozza azt is, hogy a politikai állásfoglalás lehet erkölcsi kötelesség. „Természetesen az a fölismerés, hogy filozófia és politika között nincs közvetlen összefüggés, senkit sem ment föl a politikai állásfoglalás – bizonyos esetekben állást *nem* foglalás – erkölcsi kötelessége alól. Erről ki-ki önmagának tartozik számadással." (Tengelyi 1991: 335)[11]

A Tengelyi által – 80-as évek végén, 90-es évek első felében – kutatott témák (bűn, sorsesemény és önazonosság) arra utalnak, hogy tisztázó, önmegértési folyamatot kezdeményez, amely a filozofáló egzisztencia konstitúcióját szolgálja, mintegy a hátország biztosítását jelenti. E tematika arra utal, hogy Tengelyi elsősorban befelé figyel, elsősorban arra, aki a filozófiai tevékenységet megvalósítja. Eközben korrelatív módon ott a világ mint másik pólus, különösen, ha a későbbi metafizikai érdeklődését is számításba vesszük, de egyelőre a szubjektív pólus dominál.

Fontos körülmény, hogy Tengelyi a nyolcvanas-kilencvenes években intenzíven együttműködött, -gondolkodott Ancsel Évával, egészen a filozófusnő 1993-ban bekövetkezett haláláig.[12] Az együttgondolkodás egyik dokumentuma az a kötet, melyet Tengelyi szerkesztett Ancsel hátrahagyott filozófiai szövegeiből, s melyhez előszót is írt.[13] E könyvből is világosan látszik, hogy Ancselt is erősen foglalkoztatták a bűn, a sorstörténés és az önazonosság kérdései, összefüggései.[14]

Ha Tengelyi és Ancsel szövegeit együtt olvassuk, akkor két – alapvetően különböző történelmi tapasztalatokkal rendelkező – nemzedék gondolati küzdelmét láthatjuk, akiket mégis összeköt a kérdés: a bűn, a hamisság, a végesség szükségszerű jelenlétében miként lehetséges és miben áll az emberi önazonosság. A következőkben Tengelyi válaszaira koncentrálok, feltételezve, hogy ebben az együttgondolkodásban számára a filozófiai egzisztenciájának a kialakítása a tét az új történelmi szituációban.

[10] „A rehabilitációktól eltekintve azonban nézetem szerint *a politika a filozófiának azzal teheti a legnagyobb szolgálatot, ha távoltartja magát tőle*" (Tengelyi 1991: 335).

[11] Tengelyi 2011-ben nyilvánosan ki is állt a Magyarországon rágalmakkal és feljelentésekkel megtámadott filozófusok mellett.

[12] Lásd ehhez e kötetben Boros Gábor írását.

[13] A könyv *Az élet mint ismeretlen történet* címet viseli (Ancsel 1995), s Ancsel 1991–93 között íródott kéziratait tartalmazza. „A munka a *narratív identitás* gondolatához kapcsolódik." Ancsel „[a]bból indul ki, hogy saját életünk számunkra szükségképpen *ismeretlen történet*. [...] Ha életünk ismeretlen történet, és így véges létünk egyetlen időpillanatában sem rendelkezhetünk végérvényesnek tekinthető »narratív identitással«, akkor fölvetődik a kérdés: vajon »tudhatunk-e magunkról , hogy kik is vagyunk, s megmutatkozhatunk-e ennek megfelelően, mentesen minden hamissságtól«?" (Tengelyi 1995: 19).

[14] Lásd ehhez mindenekelőtt a könyv *Sorstörténés és identitás* című fejezetét (vö. Tengelyi 1995: 77–90) és az e fejezethez kapcsolódó függelékeket (Tengelyi 1995: 93–106).

Ha a filozófiai egzisztencia megteremtésének az igénye felől olvassuk Tengelyi 90-es évekbeli írásait, akkor az értelmezésem szerint az első munkájának fő tematikája (bűn mint sorsesemény) arra utal, hogy az éppen bevégződő történelmi korszakkal is szembe akar nézni. E tekintetben az Ancsellel való párbeszéd különösen kapóra jöhetett neki.

Megvilágítónak tekintem e tekintetben Tengelyi következő megállapítását: „a bűntapasztalatban készen talált rosszért *felelünk*, még ha nem saját tettünk is" (Tengelyi 1995: 191.) A bűn, amely nem a saját tettünk, s mégis felelősséget kell érte vállalnunk. Miért is? Ha kilépünk a szövegből, s a rendszerváltás politikai szituációjára gondolunk, akkor talán arra gondolhatunk, hogy a rendszer, amelyben éltünk, volt bűnös, s ilyen módon a bűn áthatja a világunkat, így vagy úgy, de a rendszer által létrehozott bűnök a mi bűneink is. Ancsel korábbi tapasztalataira érzékenyen rezonálhatott itt Tengelyi, aki egy sokkal enyhébb diktatúrában élt korábban.

A bűn mint sorsesemény teljes meghatározása megerősíti ezt az értelmezési irányt.

> „A bűn sorsesemény; olyan tett tehát, amely sorsfordulatot idéz föl, és már maga is sorsszerűen játszódik le; e tett során a cselekvő a rosszat, amelyet – »eredendő sorsválasztásként« vagy »eredendő megfordításként« – a »sorsösszefüggésben« készen talál, szabadságának erejével és felelősségének terhére úgy tartja fenn, alakítja át, vagy tetézi meg, hogy ezáltal önmagával szembekerül, miközben ebben az eleve meglévő, végül azonban nyíltan is föltörő ellentmondásban kényszerűen »saját sorsára« ismer" (Tengelyi 1995: 259).

Az ember szabad cselekvése során készen találja a bűnt, nem maga követi el, ha úgy tetszik, a rendszer része a bűn. Ha e rendszerben cselekszik, legyen maga a cselekedet önmagában helyes és bűntelen, mégis fenntartja, sőt tetézi a rendszerben rejlő rosszat. Ennek folytán a cselekvő önmagával kerül szembe, s ha képes arra, hogy a helyzetét megértse, akkor „ebben az eleve meglévő, végül azonban nyíltan is föltörő ellentmondásban kényszerűen »saját sorsára« ismer."

Tengelyi a következő kötetében (Tengelyi 1998) egyértelműen továbblépett, és sokkal inkább a jövőre orientálódott a perspektívája. Fontos változás a korábbiakhoz képest a francia fenomenológia erőteljes hatása, elsősorban Ricœur, Merleau-Ponty és Richir munkássága révén. Figyelemre méltó az is, hogy Tengelyi sokkal kritikusabbá válik Heidegger filozófiájával szemben.

A változást jól érzékelhetjük a sorsesemény fogalmának módosulásában. Míg az 1992-es kötetben Tengelyi a sorseseményt a bűnnel kapcsolja össze, vagyis a sorsesemény már megtörtént cselekedetekkel, illetve azok kontextusával, a bűnös

környezettel van kapcsolatban, addig az 1998-as kötet a sorseseményt a „vad" értelem képződésével és az új kezdettel hozza kapcsolatba.

„Új kezdet" (Vö. pl. Tengelyi 1998: 38, 194. sk., 199) – ha az általunk alkalmazott politikai-kontextualizáló megközelítés felől olvassuk az 1988-ban kiadott összegyűjtött tanulmányokat, akkor erre a fordulatra azonnal felkaphatjuk a fejünket. Mit jelent ebben a sorsesemény összefüggésében az új kezdet ígérete? Az új kezdet Tengelyi számára a váratlan, előre nem kalkulálható, s tudatosan nem előidézhető értelemképződéssel van összefüggésben. „Az új értelem *váratlanul* tárul föl előttünk: keresztülhúzza előzetes számításainkat, s ezáltal – ha csak leküzdhetetlen ellenállásba nem ütközik – élettörténetünkben valósággal *új kezdetet* teremt" (Tengelyi 1998: 38). Az így detektált, Merleau-Ponty szavaival vad értelemképződés[15] nem írható le egyszerű önkifejlésként, hanem ez az értelemképződés mintegy a senki földjéről, vagyis nem egy Selbst által uralt pontról érkezik. „[E]zt a fenomenológiai mezőt – Husserltől és Heideggertől eltérően – nem az önkonstitúció avagy a sorsszerű önkifejlés terepeként, hanem [...] *senki földjeként* jellemezzük [...]" (Tengelyi 1998: 42.)

Ez a senki földje nem tartozik az önazonosságunk addigi logikájába. Onnan érkezik az új értelem, ahonnan nem várnánk, a folyamat egyáltalán nincs a kontrollunk alatt. A vad értelemmel önidegenség kerül az életünkbe: „az önidegenség élettörténetünkben csupán ott kezdődik, ahol maguktól képződő értelmek *új kezdetet* teremtenek benne" (Tengelyi 1998: 194).

Tengelyi az új kezdetet jelentő kontrollálatlan értelemképződést sorseseményként értelmezi, s ezáltal fordulatot hoz a saját korábbi perspektívájához képest. A bűn mint sorsesemény néhány évvel korábban még azt *a tettet* jelentette számára, mely „sorsfordulatot idéz föl, és már maga is sorsszerűen játszódik le; e tett során a cselekvő a rosszat [...] szabadságának erejével" tartja fenn (Tengelyi 1992: 259). Most viszont „a *sorsesemény* szó [...] olyan *magától meginduló, uralhatatlan módon lejátszódó, föld alatti értelemképződésre* utal, amely az élettörténetben *új kezdetet teremt*" (Tengelyi 1998: 199).[16]

A fordulatot, amely a sorsesemény fogalmának értelmében bekövetkezett, leginkább úgy lehetne jellemezni, hogy a bűn terhe alól, melyet nem is feltétlenül

[15] „Ezen a senki földjén tárul fel egy világ, amely azonban nem azonos a husserli értelemben vett »közös világgal«, hanem inkább csak »köztes világ«. Merleau-Ponty ezt a köztes világot »vad világként« is jellemzi, amelyben – az öröklött kultúránk hasadásai mögött vagy »alatt« – »vad lét« lakozik" (Tengelyi 1998: 127).

[16] Tengelyi a sorsesemény ezen új értelmezésével Heideggertől is jelentősen eltávolodik, s e kritikai távolságból már Heidegger kísérletét, hogy a sors fogalmát fenomenológiai alapokra helyezze, „kétes kimenetelű vállalkozás"-ként látja (Tengelyi 1998:41). Heidegger itt ugyanis Tengelyi szerint „az élettörténetet [...] *az önazonosság kibontakozásának terepeként* fogja fel. Vizsgálódásaink azonban arra mutatnak, hogy ez az előfeltevés korántsem tekinthető magától értetődőnek" (Tengelyi 1998: 42).

a sorsesemény alanya követett el, kiszabadul a személyiség, s nyitottá válik olyan új kezdetet hozó értelmek befogadására, melyek nem voltak beleírva a „[s]zületés, származás, örökölt hagyomány" (Tengelyi 1998: 194) mintázatába, hanem új találkozásokból, váratlan helyzetekből pattannak elő, és sorseseménnyé válnak, vagyis az illető életében új, korábban nem sejtett utakat nyitnak.

*

Mindhárman, Vajda, Fehér M. és Tengelyi is nagyívű pályát futottak be a rendszerváltás után. Mindhármójuknak jelentős tanítványa köre alakult ki, mindhárman jellegzetes, rájuk jellemző, könnyen felismerhető stílusban művelték a filozófiát. Intézményesen is meghatározó szereplőivé váltak a magyar filozófiai életnek. A rendszerváltás kihívásának is választ adva kellett kialakítaniuk a filozófiai egzisztenciájukat. A felmerülő nagy dilemmáik is hasonlóak voltak, de a válaszaik e dilemmákra igen különböző volt.

Meghatározó volt számukra a kérdés, hogy a kommunista rendszer összeomlása után mit kezdjenek a politikával, a filozofálás lehetséges politikai értelmével. Vajda a heideggeri ihletésű posztmodern filozófiával olyan paradox, antimetafizikai történelemfilozófiát dolgozott ki, amely kizárta a politikát az értelmes filozófiai problémák köréből. Fehér az esetleges politikai vádakkal szemben védekező alapállásból tudós filozófiatörténetet művelt magas fokon, óvatos kísérleteket téve egy hermeneutikai politikafilozófia kidolgozására. Tengelyi – a politika explicit bevonása nélkül – oly módon helyezte előtérbe és elemezte a bűn problematikáját, hogy az különösen érzékeny elemzési lehetőségeket adhat a politikai elnyomás szituációjának értelmezéséhez. Tengelyi mindazonáltal a második rendszerváltás utáni könyvében a sorsesemény fogalmának újraértelmezésével megteremti a kilépés lehetőségét ebből a múltra orientált értelmezési keretből.

Mindhármuk számára sorsdöntő jelentőségűnek bizonyult a filozófiatudományhoz való viszony kialakítása. Vajda elutasította a maga számára a filozófia tudományként való művelésének lehetőségét. Szkeptikus és személyes filozofálási módot alakított ki, amely diktatórikusnak tekinti az igazság egyértelműsítésére és rögzítésére tett kísérleteket. Az utóbbi évtizedekben kibontakozó politikai fejlemények azonban megmutatták, hogy az igazság-probléma ilyen kezelése fegyvertelenné teheti a filozófiát a hazugság korlátlan alkalmazását hatalompolitikai elvvé tevő politikai irányzatokkal szemben. Fehér és Tengelyi mindvégig ragaszkodott a filozófiatörténet tudományos igényű, minuciózus alaposságú bevonásához a filozófiai gondolkodásba. E keretek között nem megválaszolható kérdés, hogy e felfogásmód mennyiben támogatta, s mennyiben hátráltatta őket az önálló és eredeti kérdésfelvetések kidolgozásában.

Irodalomjegyzék

Fehér M. István (1991): „A filozófia helyzete." *Magyar Tudomány*, 3. szám, 315–325.

Fehér M. István (1992): *Martin Heidegger*. Göncöl, Budapest.

Fehér M. István (1994): A hazai filozófiai munkálkodás ágai és jelentősége. In Veres Ildikó – Mezei Balázs (szerk.): *Gondolatok a gondolatokról. Előadások a magyarországi filozófia történetéből*. Felsőmagyarország Kiadó, Miskolc, 11–35.

Fehér M. István (1996): „Hermeneutika mint politikai filozófia." *Valóság*, 39, 4, 1–13.

Han, Byung-Chul (2019): *A kiégés társadalma*. Typotex, Budapest.

Han, Byung-Chul (2024): *Az idő illata. Filozófiai esszé az elidőzés művészetéről*. Typotex, Budapest.

Harari, Yuval Noah (2015): *Sapiens. Az emberiség rövid története*. Animus, Budapest.

Harari, Yuval Noah (2017): *Homo Deus. A holnap rövid története*. Animus, Budapest.

Heidegger, Martin (1983): *Einführung in die Metaphysik*. Szerkesztette Jäger, P. Klostermann, Frankfurt am Main. Magyarul: *Bevezetés a metafizikába*. Fordította Vajda Mihály, Ikon, 1995.

Heidegger, Martin / Jaspers, Karl (1992): *Briefwechsel 1920-1963*. Szerkesztette Biemel, Walter – Saner, Hans. Piper, München–Klostermann, Frankfurt am Main.

Ludassy Mária (1991): „Az ancilla politikae-től a philosophia perennis felé?" *Magyar Tudomány*, 3. szám, 302–304.

Schwendtner Tibor (2001): „Kis mese a legutolsó nagy történetről." *Magyar Filozófiai Szemle*, 1, 159–162.

Schwendtner Tibor (2006): „Analitikus versus kontinentális filozófia." *Magyar Filozófiai Szemle*, 1–2, 1–15.

Tengelyi László (2014): *Welt und Unendlichkeit*. Karl Alber Verlag, Freiburg–München.

Tengelyi László (2017): *Őstények és világvázlatok*. Atlantisz, Budapest.

Tengelyi László (1991): „Meggondolások filozófiai reflexió és politikai fronézis viszonyáról." *Magyar Tudomány*, 3. szám, 332–336.

Tengelyi László (1992): *Bűn mint sorsesemény*. Atlantisz, Budapest.

Tengelyi László (1998): *Élettörténet és sorsesemény*. Atlantisz, Budapest.

Vajda Mihály (1989): *Filozófus per 1973*. Hírlapkiadó Vállalat, Budapest. Világosság különkiadása. Világosság.

Vajda Mihály (1991): Rehabilitálható-e a filozófia? *Magyar Tudomány*, 3. szám, 337–340.

Vajda Mihály (1993): *A posztmodern Heidegger*, T-Twins–Lukács Archívum–Századvég, Budapest.

Valastyán Tamás (2019): „A filozófus és a város. Vajda Mihály közösségei." *A polisz*, 17, 275–283.

Weiss János (2010): „A filozófusper és következményei." *Fordulat*, 10. szám, 167–183.

Boros Gábor

Szabadság és sors
Ancsel Éva (1927–1993) és Tengelyi László (1954–2014) együtt-filozofálásában

A budapesti Benczúr utcában változatos házak állnak. Vannak kifejezetten elegánsan felújítottak, a tulajdonosok gazdagságáról árulkodók, van szálloda, komplex kulturális intézmény, az Osztrák Kultúrintézet s még a Kínai Nagykövetség vízumosztálya is itt található. Vannak azonban nem ilyen előkelő házak is, és az egyik ilyen ház földszinti, utcára néző, a kis ablak miatt sohasem igazán világos nagyszobájú kicsiny lakásában az 1970-es és '80-as években komoly filozófiai élet alakult ki. Ancsel Éva lakott e lakásban, az akkoriban egyetlen, valódi filozófiát – is – tanító állami intézmény, az ELTE BTK – azért árulkodó nevű – Marxizmus-Leninizmus Tanszékcsoportjának egyik kulcsfigurája. Az ő oktatási koncepciójának elemi része volt, hogy az előbb kétévente, majd évente 10-12 hallgatóval induló filozófia szak hallgatói közvetlen kapcsolatban legyenek vele. Ebbe eleve beletartozott, hogy a lakásán lehetett kávézás közben filozófiai beszélgetéseket folytatni, amikor pedig valamilyen betegség miatt nem tudott az egyetemen tanítani, oda kerültek át a kisebb létszámú órák is. Nem kevesen voltunk, akik rendszeresen jártunk hozzá, és órákat beszélgettünk hol a mi írásainkról, hol az övéiről. Nem várta el, hogy a saját írásait kritikátlanul fogadjuk, miközben ő a mieinket, jó pedagógus módján, felülértékelte, meglátta és kiemelte belőlük azt, ami továbbgondolásra méltó volt – még ha eredetileg talán benne sem volt...

Bizonyára lehet úgy vélekedni, hogy volt e körnek valamiféle informális magva, melyet kezdetben olyan gondolkodók alkottak, mint Balassa Péter, Kardos István, Miklós Tamás, Neumer Katalin, Orthmayr Imre, a későbbiekben pedig e sorok írója is, akit 1978-ban a filozófia oldaláról már eleve épp Ancsel Éva és Munkácsy Gyula felvételiztetett, s aki a katonai szolgálat után 1979-ben kezdte meg egyetemi tanulmányait. Semmilyen kétség sem fér azonban ahhoz, hogy a kör központi alakja előbb hallgatóként, majd kezdő tanári oldalról, végül a nemzetközi színtéren is egyre jelentősebbé váló gondolkodóként Tengelyi László volt. Ő maga is kísérletezett hasonló társasági filozofálással a saját lakóhelyein, bár a körülmények erre egyre kevésbé tűntek erre alkalmasnak. De így is kialakult körülötte az a tanítványi-baráti kör, melynek tagjai végül együtt ünnepelték vele 60. születésnapját Wuppertalban, közvetlenül váratlan halála előtt, és azóta is különböző módokon ápolták-ápolják emlékét.

Ha nem tévedek, eleinte nem övezte különösebb figyelem Ancsel Éva és Tengelyi László kapcsolatát. Ez annyiban nem is csoda, hogy egy élet- és gondolkodóereje teljében lenni látszó filozófust ritkán kezdenek vizsgálni a tekintetben, hogy miként lett azzá, ami lett, Ancsel Éva oldaláról pedig bizonyára úgy tűnt, hogy maga Tengelyi László kimondta a végső szót a hátrahagyott kéziratok sajtó alá rendezésével, kötetté szerkesztésével és elhelyezésével a filozófiai kontextusban. Tengelyi László halálát követően azonban értelemszerűen ráirányult a figyelem arra az időszakra, amikor a Benczúr utcai filozofáló kör középponti alakja volt, és legalábbis Kapelner Zsolt egy előadásában felmerült Ancsel Éva új nézőpontú értékelésének lehetősége, melyben a Tengelyi Lászlóra tett hatás került előtérbe. E sorok írója már egy korábban Tengelyi László etikájának szentelt előadásában tett célzásokat arra, amit a most következő írás részletesebben szeretne bemutatni: arra ugyanis, hogy esetükben az egyoldalú hatás gondolata helyett inkább együtt-filozofálásról, egyfajta *symphilosophieren*ről kellene beszélni. Tézisem szerint a hatásvonalak ugyanis két irányban futottak. Ancsel Éva – Hermann Istvánnal, Lukács Józseffel és Munkácsy Gyulával együtt – egyfelől természetesen aligha túlbecsülhető jelentőségű szerepet játszott a Tanszékcsoport életében, s bizonyosan komoly, bár egyelőre kevéssé átlátható pártpolitikai szerepe is volt Aczél György bizalmas tanácsadójaként.[1] Másfelől azonban a szó hagyományos értelmében vett filozófiája sohasem lett „kész". Inkább folyamatos fejlődéséről lehet beszélni lánykorától kezdve, mondhatnánk, amikor a paplan alatt, elemlámpa fényénél olvasta a keze ügyébe kerülő műveket, azon a hosszú, talán dogmatikus-marxistának nevezhető korszakon át, amelynek épp ez a jellegzetessége segítette hozzá, paradox módon, ahhoz, hogy az akkori Gyógypedagógiai Főiskoláról az ELTÉ-re kerüljön, egészen azokig az éthoszról, illetve műalkotásokról szóló művekig, majd „bekezdésekig",[2] amelyek már a Benczúr utcában születtek és arról tanúskodtak, hogy végül – a Főosztály várakozásával ellentétben – nem annyira ő tette „valódi" marxistává a Tanszékcsoportot, hanem inkább az ott, ha nem is uralkodó, de legalább hangsúlyosan jelenlévő nyitottság hasonította magához – nyitottság egyrészt a hagyományos nyugati filozófia Marx előtti történetére, másrészt a kortárs „polgári" filozófiára. Ez a hasonulás azonban nem járt azzal, hogy át tudta volna verekedni magát

[1] E tekintetben az átlátást bizonyára az Aczél Györggyel folytatott levelezésének, illetve a neki adott állásfoglalásainak feltárása tenné lehetővé.

[2] Szépen megfogalmazott, tömör leírása ennek az útnak Perecz László folyóiratcikkének részlete (Perecz 2024).

e számos motívumon keresztül egy kiforrott önálló filozófiai álláspontho z és az ezt megjelenítő művekig.[3]

Persze joggal fölvethető a kérdés, hogy vajon mit is kellene érteni ezen a kétirányú hatáson. A *symphilosophieren* kifejezés végtére is pusztán metaforikus utalás a német romantika egyik ágához tartozó gondolkodók egymás közötti viszonyhálójára.

Konkrétan, az Ancsel–Tengelyi viszonyra vonatkoztatva azt értem ezen, hogy annak a részben közös, részben különböző, sőt idegen elemeket is tartalmazó[4] irodalmi és filozófiai műveltségnek a bázisán, amelyre külön-külön tettek szert, rendszeresen fogalmazódott meg az egyiküknél olyan fölvetés, amelyet a másikuk tudott kibontani a saját élettapasztalatai, gondolatköre alapján, és viszont. Ilyen értelemben mindketten adhattak egymásnak indíttatásokat, és a kibontásban is hatottak egymásra, bár bizonyára nem egyformán. Egyfelől, mint azt látni fogjuk, a korai Tengelyi-írások nyelvének súlyos metaforái, az érzelmi regiszter hangsúlyos jelenlétére utaló felkiáltó mondatok nagyon is tekinthetők az Ancsel-hatásra utalónak – s persze az Ancsel-hatáson keresztül érkező Marx-hatásnak is –,[5] míg másfelől azt állítanám, hogy egy speciális szempontból a Tengelyi-hatás nagyobb kellett, hogy legyen. Ancsel Éva nyelvtudása ugyanis nem volt tökéletes. Alig is lehetett volna, ha egyszer úgy szerezte meg, félig-meddig ahhoz hasonló autodidakta módon, ahogyan első időszakának filozófiai ismereteit.[6] Így aztán bizonyosra vehető, hogy a csak idegen nyelven elérhető munkák együttes átgondolása és átbeszélése különösen fontos kellett, hogy legyen Ancsel Éva szempontjából. Márpedig a hetvenes-nyolcvanas években a magyar nyelvű fordítások köre összehasonlíthatatlanul szűkebb volt, mint mostanság.

[3] Akár még ilyen értelemben is felfogható a „bekezdések" műfaji megjelölés, amely az újra és újra be(le) kezdésre is utal.

[4] Én ilyennek tekinteném például Babel *Lovashadsereg* című művét, amelyre Tengelyi László egy helyütt egyfajta elhatárolódással is felérő megjegyzést tesz: „Ma már aligha tudjuk megütközés és idegenkedés nélkül olvasni e mű Iszaak Babelről szóló fejezetében azokat a sorokat, amelyek e kifejezés közelebbi értelmére rávilágítanak." *Az élet mint ismeretlen történet* bevezetésében írja ezt Tengelyi László. Solohov *Csendes Don*ja is bizonyára kevésbé szólította meg őt, mint mondjuk a *József és testvérei*.

[5] A *Gazdasági-filozófiai kéziratok*, a *Louis Bonaparte brumaire 18-ája* mindkettejük óráin újra és újra elemzett szövegek voltak.

[6] Ezeket a tényeket egyértelműen mutatja Ancsel Éva élete vége felé támadt ötletének a sorsa, hogy ugyanis lefordítaná Wittgenstein *Vermischte Bemerkungen* című művét. Tengelyi László is, Miklós Tamás is, e sorok írója is, és talán még mások is dolgoztak azon, hogy a szöveg valóban fordítás legyen s megjelenhessen az Atlantisz Kiadónál. Ez azonban nem sikerült, mert egyrészt nem volt meg a készség a javaslatok elfogadására, másrészt még a javított szöveg is messze lett volna az ideálistól. Ezt persze nem csupán a nyelvtudás bizonytalansága idézte elő, hanem a fordítói gyakorlat hiánya is, ami nélkül mégoly kiváló nyelvtudás birtokában sem lesz valaki első próbálkozásra jó fordító.

Ennek az így felfogott együtt-filozofálásnak a jellegét illetően a legfőbb közvetlen, leírt forrásnak Tengelyi László bevezetését tekinthetjük Ancsel Éva általa la sajtó alá rendezett posztumusz kötetéhez, mely *Az élet mint ismeretlen történet* címet kapta (Ancsel Éva 1995: 7–26). E cím talán többet is mond annál, amit a sajtó alá rendezéskor szándékoltak vele: valamiképp a posztumusz szerző saját élettörténetének ismeretlen vonásait is felidézi asszociációképpen azokban a kései olvasókban, akik noha ismerték Ancsel Évát életében, ám találkozva a nemrég megjelent beszélgetés- és interjúkötetével (Ancsel Éva 2024), melynek a mi szempontunkból releváns magva az 1989–1990-ben magnószalagra vett beszélgetése lányával, Gimes Katalinnal, mégis úgy érezhetik, hogy vannak ott kimondott, de még kimondatlanul hagyott „ismeretlen történetek" is. Az együtt-filozofálás konkrét értelmének kibontása érdekében először felidézek néhány alapvető dátumot fogódzóul, hisz Ancsel Éva élettörténete manapság még a legelső szinten is sokkal kevésbé ismert, mint Tengelyi Lászlóé.

Ancsel Éva családjában nem volt különösebb hagyománya vagy presztízse a filozófiának. A többé-kevésbé véletlenül kezébe kerülő műveket az iskola mellett olvasta, ahogy arról már szó esett, sokszor a paplan alatt, rejtőzködve. A mai Radnóti Miklós Gimnázium épületében akkor működő zsidó leánygimnázium tanulója lett, ahol az ott tanító Trencsényi-Waldapfel Imre fel is figyelt olvasottságára. Nem részletezi a körülményeket, de leírja, hogy részt vett Nicolai Hartmann budapesti előadásán, amelyről kissé méltatlanul lekezelő módon emlékezik meg.[7]

Amikor bekövetkezett Magyarország német megszállása, elkezdődtek a deportálások, illetve az azt előkészíteni hivatott embertelen intézkedések foganatosítása. Ezt a történetszakaszt nem kell részleteznünk, az érdeklődő olvasó számos részlettel találkozhat a könyvben. Mostani szempontunkból az tűnik fontosnak, hogy amikor 1944 márciusától elkezdődtek az 1945. január 16-ig tartó, részben az SS, de főképp a nyilasok által okozott borzalmas gyötrelmek, akkor már rendelkezett valamelyes filozófiai ismeretekkel. Csodával határos módon túlélte ezt az időszakot, melyet követően Budapest felszabadulása után leérettségizett.

1947-ben belépett a Magyar Kommunista Pártba, ahonnan 1949-ben kizárták, méghozzá meglepő módon azért, mert bírálta Lukács Györgyöt – miközben

[7] Nem emlékszem, hogy a tanórákon vagy a Benczúr utcai beszélgetések során szóba került-e N. Hartmann, és elhangzott-e vele kapcsolatban valamilyen vélemény. Az biztos, hogy Tengelyi László köreiben sem volt komolyabb szerepe addig, amíg egyik utolsó magyar tanítványa, Boros Bianka nem kezdett foglalkozni vele, illetve amíg be nem került utolsó művébe egy fejezet Hartmann *Etikájának* szabadságfogalmáról. Ezt fontosnak tartotta úgy is, hogy közben a mű többi részéről nem volt különösebben jó véleménnyel, ahogyan egy személyes beszélgetés alkalmával Wuppertalban említette.

néhány hétre rá már Lukács került a bírálatok célkeresztjébe. Nem kevésbé meglepő, hogy ennek ellenére 1949–1950-ben Fogarasi Béla gépírónője lett. Ez az az időszak, amikor a Moszkvából hazatért Fogarasi bizonyára azon dolgozott, hogy a korábbi filozófiaoktatásnak immár minden maradványát eltörölve létrejönni segítse a Központi Marxizmus-Leninizmus Intézetet.[8] Ancsel Éva magnószalagra rögzített elmondása szerint személyes kapcsolata Fogarasival egyáltalán nem alakult jól, noha másfelől a munkakapcsolatuk igen intenzív kellett legyen, hiszen még a lakásán is dolgozott neki. A személyes viszony megromlásának azonban éppen nem szűkebb értelemben vett filozófiai okai voltak, hanem inkább ideológiaiak: Ancsel Éva a marxista ideológiához való szigorúbb ragaszkodást várt volna el Fogarasi személyes életében, illetve a pártéletben is. Vagyis nem elszigetelten Fogarasi volt az, akit méltatlannak látott a marxizmushoz a magasabb ideológiai elvárásokhoz mérten, hanem ezen keresztül magáról a pártról benne kialakult kép sem volt az elvárásainak megfelelő. Így aztán felmondott, majd 1950 és 1960 között technikumokban tanított előbb Esztergomban, majd Budapesten. Esztergomban egy odahelyezett, volt annavölgyi bányászhoz kapcsolódott pártvonalon, s ez – amennyire az elmondottakból következtetni lehet erre – közelebb állt akkori elgondolásaihoz, mint az egyetemi pártélet, mert többszáz fős nagygyűlések agitátor szónoka lett. A későbbiek szempontjából fontos annak kiemelése, hogy az elbeszélésből kiérezhető, hogy az erről szóló beszélgetés jelenében már nem látja olyan pozitívnak, ami akkoriban történt, mint az események idejében.

1957-ben belépett az MSZMP-be, amelynek aztán élete végéig tagja maradt. 1960–1968 között a Budapesti Tanítóképző Főiskolán tanított, 1968-tól pedig a Gyógypedagógiai Főiskolára került (az ELTE mai Bárczi Gusztáv Gyógypedagógiai Kara elődjére), s egészen addig maradt ott, amíg egy az Oktatási Minisztérium Marxizmus-Leninizmus Főosztályáról jövő ellenőrzés olyannyira elégedett nem lett azzal, ahogyan a marxizmust oktatta, hogy ebből kifolyólag át nem helyezték az ELTE BTK-ra annak érdekében, hogy segítségével „helyre lehessen hozni" az ott folyamatosan gondot jelentő, mert nem elég elkötelezetten pártosnak tartott marxizmusoktatást. Így kezdte meg működését 1970-ben az ELTE Marxizmus-Leninizmus majd később Filozófia Tanszékcsoportján belül egészen 1986-ig. 1977 és 1983 között a Filozófia II. Tanszék vezetője is volt. Őt követte ezen a poszton Kelemen János.

[8] Ezzel, s a marxizmusoktatás szervezeti kereteinek kialakulásával majd formálódásával kapcsolatban lásd Borsodi–Tüskés 2010: 197. skk.

Tengelyi László szakmai életútja ismertebb, ezért csak néhány fontosabb momentumot idézek föl belőle. 1972 és 1979 között folytatta tanulmányait az ELTÉ-n. 1977-ben szerezte meg latinszakos diplomáját, 1979-ben pedig filozófiából és történelemből szerzett képesítést. 1977-től a Marxizmus-Leninizmus Tanszékcsoporton belül (amely később a Filozófia Tanszékcsoport, még később pedig a Filozófiai Intézet nevet kapta) a Filozófia II. Tanszéken – tehát szervezetileg Ancsel Éva közvetlen irányításával – tanított, miközben még elvégezte a görög szakot is. 1997 és 2001 között Fehér M. Istvánt váltva a Filozófiatörténet Tanszék (épp őáltala kezdeményezve később Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék) tanszékvezetője volt, egészen addig, amíg meg nem pályázta, el nem nyerte és el nem foglalta a Wuppertali Bergische Universität professzori állását. Amikor 2014-ben váratlanul meghalt, huszonöt doktorandusz témavezetője volt.

Rátérve az „együtt-filozofálás" közvetlen eredményének tekinthető írásokra, az első, amit le kell szögezni, hogy Ancsel Éva gondolkodásában a Tengelyi Lászlóval való komolyabb megismerkedés – amit vélhetően 1977 tájára lehet datálni, amikor Tengelyi megszerezte a diplomáját és Ancsel Éva tanszékére került – fordulópont lehetett. A beszélgetéskötetben jelzi, hogy az 1981-ben megjelent *Írás az éthoszról* című kötettel kezdődően tartja helyénvalónak művei olvasását. Úgy gondolom, ennek a kötetnek bizonyos gondolatmenetei már a Tengelyi Lászlóval együttes gondolkodás eredményeinek is tekinthetők. Ezt már az is valószínűsíti, hogy *Az élet mint elbeszélt történet* bevezetésében Tengelyi László is ezzel a művel kezdi Ancsel Éva gondolatainak áttekintését.

Ez a közös gondolkodás nyilvánvalóan nem a fenomenológia irányában tájékozódott. Tengelyi László maga sem volt ekkor még annyira elkötelezett a fenomenológia iránt, mint majd később, mikor már úgy döntött, hogy a történeti filozofálás mellett általa szükségesnek vélt „szisztematikus" filozofálást az akkor erre lehetségesnek tűnő két alternatíva, a fenomenológia és az analitikus filozófia közül az előbbiben igyekszik megvalósítani. A közös gondolkodás – egyebek, például irodalmi művek elemzése mellett – inkább a kor kérdéseire koncentrált, a – nem ellenzékbe vonuló – filozófia és a politikai cselekvés közötti viszony lehetőségeit kutathatta. Erre abból következtethetünk, hogy ez motiválta akkoriban annak a hallgatókból, frissen végzettekből álló körnek a gondolkodását, belső vitáit is, melynek vezető szerepet játszó tagjai a filozófia oldaláról Miklós Tamás és – egyre nagyobb mértékben – Tengelyi László voltak.

Ez a kör volt az, amelyik 1980-ban létrehozta a *Medvetánc* című, aligha túlbecsülhető jelentőségű társadalomelméleti folyóiratot, melynek szerkesztőbizottsági elnöke kezdetben éppenséggel Ancsel Éva, felelős szerkesztője pedig

Miklós Tamás lett.[9] Tengelyi László hivatalosan ugyan csak 1984 táján csatlakozott a szerkesztőkhöz, de nem hivatalosan korábban is a körhöz tartozott. Nem hiszem, hogy tévedek, ha úgy vélem, hogy Ancsel Éva szerepe jelentős mértékben olyasféle lehetett, mint amilyen Hermann Istváné volt a Tanszékcsoport vezetőjeként ugyanebben az időszakban, a hetvenes-nyolcvanas években, vagyis a '68-as mozgalmak leverését, illetve háttérbe szorulását, fő képviselőinek külföldre, illetve belső ellenzékbe kényszerítését kísérően, követően: biztosítani valamiféle egyensúlyt az adott rendszer, illetve az adott rendszer legitimitását legalább hallgatólagosan, belülről megkérdőjelező gondolati kísérletek között, illetve védőernyőt képezni ez utóbbiak fölött az MSZMP drasztikusabb beavatkozásával szemben, amelynek példája volt Hamburger Mihály eltávolítása az oktatók közül a '68-as csehszlovákiai bevonulás elítélése nyomán, melynek emléke akkoriban még igencsak elevenen élhetett. Ez a kör nyelvére lefordítva, és a többé-kevésbé a kör fórumának is tekinthető *Medvetánc*ra vonatkoztatva – amelyet kezdetben még az ELTE egyetemi KISZ Bizottsága vállalt föl, támogatott anyagilag és adott ki saját folyóirataként – egyszerűen azt jelentette, hogy el kellett kerülni az informális cenzúrával való összeütközést, miközben olyan írásokat jelentettek meg, amelyek e Hermann és Ancsel által biztosított védőernyő nélkül a folyóirat betiltását vonták volna maguk után. Ugyanakkor természetesen épp a KISZ kezdeti jelenléte is jelzi, hogy nyilvánvalóan nem volt, nem lehetett egységes az első időkben a folyóiratot létrehozók gondolkodása arról, hogy mennyiben lehet megmaradni az adott rendszer keretei között, és nem kell-e határozottabban ellenzéki módon fellépni. Erről véget nem érő viták folytak, és azt gyanítom, Ancsel Éva ezekben a vitákban is fontos szerepet játszhatott, miközben a saját gondolkodása is gyökeres változáson mehetett át ebben a körben, amelyhez Tengelyi László is hozzátartozott. Az előzményeket – Fogarasi, Esztergom, főiskolai marxizmusoktatás – figyelembe véve voltaképp már eleve azt is gyökeres változásnak lehet tekinteni, hogy Ancsel Éva a bizalmas tanácsadói szerepét – beleértve a pártkongresszusokon való részvételét is – ilyesfajta védőernyő működtetésére is használta, miközben bizonyára ellenkező típusú feladatok elvégzésére került oda.

Tekintettel arra, hogy ma már csak az írásokban fellelhető közvetett bizonyítékok jöhetnek szóba az együtt-gondolkodásra vonatkozó tézisek igazolására, ezért álljanak itt felsorolásszerűen a szóban forgó időszakban keletkezett publikációk. Ancsel Éva kötetei:

[9] *Medvetánc* című folyóirat történetéről lásd Atlantisz Kiadó, forrás: https://web.archive.org/web/20190928192906/http://atlantiszkiado.hu/kiado_tortenet.php#1981 (Utolsó letöltés: 2025.05.30.)

Írás az éthoszról (1981)
Éthosz és történelem (1984)
Etikai tanulmány a tudásról és a nem-tudásról (1986)

E három írás – amelyek, s ezt is látni kell, az ekkoriban pártkiadóként működő Kossuth Kiadónál jelentek meg – alkotja az ún. „Éthosz-trilógiát". Megírásuk ideje belső utalások, illetve a beszélgetéskötet szerint az 1978–1984 közötti időszakra tehető, amikor másfelől kialakulhatott éppen az a belső kapcsolat Ancsel Éva és Tengelyi László között, amelyről a beszélgetéskönyv egy apró megjegyzése árulkodik: „senki nem tudta, hogy itthon az ágyban fekszik egy magatehetetlen hozzátartozóm [...] Tengelyi Laci sem tudta" (Ancsel Éva 2024: 84. sk. o.).

Ancsel Éva későbbi művei szintén az együtt-filozofálás jegyében születtek, noha ebben az időszakban már nem ment végbe olyan radikális, talán világnézetinek is nevezhető váltás a gondolkodásában, mint az előző években. Ezt az időszakot az etikától egyfajta narratív antropológiára való áttérés jellemzi. Még a korszak elején íródhatott:

Történelem és alternatívák (1980)
Polémia a történelemmel. Esszé Walter Benjaminról (1982)
Töredékek az emberi teljességről. Etikai esszék és kisebb írások (1982)
Három tanulmány (1983). A korábban megjelent *A szabadság dilemmái* (1972), *A megrendült öntudat mítoszai* (1974), *Írás az éthoszról* (1981) című írásokat közli újra.
A tudás éthoszáról (az 1985. december 5-én elhangzott székfoglaló előadás szövege, megjelent 1986-ban)
Az aszimmetrikus ember (1989)
Száznyolcvankét új bekezdés az emberről (1989)
Az ember mértékhiánya (az 1991. február 28-án elhangzott székfoglaló előadás szövege, megjelent 1993-ban)
Az ember mértéke vagy mérték-hiánya (1992)
Lélek, idő, emlékezés (1992)

Ez az időszak a halálával zárult le kényszerűen, bár nyilván tovább is mozdult volna, ha több életidő adatik neki. A kényszerű lezárulás további eszmélődésre alkalmas elemeket is tartalmazó dokumentuma *Az élet mint ismeretlen történet*, melynek alapja az 1991–1993 között írt, hátrahagyott, Tengelyi László által kiadásra előkészített és bevezetővel ellátott kézirat (Ancsel 1995).

Tengelyi Lászlótól ugyanebben az Ancsel Éva haláláig tartó időszakban nagyon karakteres művek, könyvek jelentek meg. Legelső publikációja – „Írása

eddig még nem jelent meg", írja a szerkesztő, Miklós Tamás – *Autonómia és világrend* címmel jelent meg 1984-ben a *Medvetánc* mellékleteként. Ez az írás alkotta eredetileg Tengelyi László ún. „egyetemi doktori" disszertációját. Ezt követő művei:

Kant (1988)
A bűn mint sorsesemény (1992)

Már a címek is egyértelműen mutatják a karakterességfő jegyeit: egyfelől Kant állt filozófiai gondolkodásának középpontjában, másfelől a bűn, illetve a sors fogalma.

Így aztán egyáltalán nem véletlen, hogy amikor az Ancsel Éva gondolati útján bekövetkezett fordulatot kezdjük vizsgálni az együtt-filozofálás szemszögéből, akkor amit magával a visszatekintő Tengelyi Lászlóval együtt elsőként megpillanthatunk, az a bűn fogalmának minden mást háttérbe szorító szerepe. Tengelyi László ugyanakkor nem emeli ki, amit mi megtehetünk, hogy nemcsak Ancsel Éva munkáinak fontos új eleme a bűn kérdése, de saját műveié is. Nem is kell tehát különösebb kockázatot vállalni ahhoz, hogy ebből úgy következtessünk: a bűn lehetett az együtt-filozofálás egyik fő témája. Tengelyi László így fogalmaz:

„[Az *Írás az éthoszról* című] mű egy nyílt politikai következtetés levonásával sem maradt adós. A kádári »konszolidáció« jelszavával, a »jó ügyet szolgálva és együtt tévedtünk« motívumával szembeszegezte azt az elemi követelményt, amelyet az éthosz diktált: »visszaadni a bűn nevét«. Ezzel az egész korszakra az »anoním bűnösség« vádja háramlott. [...]
A mű igazi tétje [...] annak tisztázásában [állt], hogy mi is az az *éthosz*, amire [...] egy ilyen ítélet is alapozható. Csak e tisztázás révén kezdődhetett meg az a folyamat, amely végighúzódik a következő másfél évtized munkáin, és amelyet az *életvilág* gondolati visszahódításaként jellemezhetnénk."[10]

Kézenfekvő úgy értelmezni ezt a visszatekintő állásfoglalást – különösen a beszélgetéskönyv egyes szövegrészeinek fényében –, hogy Ancsel Éva Tengelyi László – s bizonyára az 1977-től működő kör más tagjai – bizonyos fajta hatására, illetve valamelyest az ő segítségével, segítségükkel olyan bűnfogalmat próbált kidolgozni, azaz olyan morális értékelő szempontot próbált találni, amelynek segítségével retrospektíve a saját magát is tartalmazó többes szám első

[10] Ancsel 1995, Tengelyi László előszava 8. Valószínűsíthető, hogy az „életvilág" koncepciója is a Tengelyi által az együtt-filozofálásba bevont, a fenomenológiától inspirált szociológiai művekből jelent meg Ancsel Éva horizontján is.

személy – „együtt tévedtünk" – az adott időszakban jónak hitt útját mégiscsak bűnösként lehetett értékelni. Sőt voltaképp arról van szó, hogy a „jó" maga leértékelődött egy korszakfüggő értékszempontté, amelyet akár érvényben is lehet hagyni a későbbi visszatekintéskor: *valóban* jó volt *a korban* jónak hitt út, hiszen a korspecifikumok fölé már nem a jó kerül az összemérés kritériumaként, hanem egy másik érték. Olyan értékszempont bevezetéséről van tehát szó, ami túl van „jón" és „rosszon" mint olyan értékszempontokon, amiket csak egy-egy korszak értékrendjén belül tekintett értelmezhetőnek. Ez annyiban mindenképp fontos lehetett, amennyiben a sztálinizmus és a kora kádári időszak aktorainak jó része – beleértve Ancsel Évát magát is – bizonyára valóban jónak tekintette a járt utat –, ha nem így lett volna, aligha gondolható el, hogy pusztán opportunizmusból annyian jártak volna rajta. Bizonyára úgy kell ezt értelmeznünk, hogy minden kor kialakít magának valamilyen morális értékrendet a jó és rossz értékpárjára építve – talán az ágostoni korhoz kötött törvények analógiájára az „örök törvénnyel" szemben –, és ez a korhoz kötött értékpár hol közelebb, hol távolabb van az öröknek tekintett értékszemponttól. Ha pedig távol van tőle, akkor az azt jelenti, hogy korrumpálódott, vagyis a neki megfelelő cselekvés abszolút értelemben véve mégiscsak bűnös.

„A bűnt elkövetik, a bűnösség viszont mintegy megtörténik az emberekkel, többnyire némán és minden önreflexió nélkül, mintegy átitatva a személyiséget. Ha viszont a morál korrumpálódik, és bázisáról már nem lehet megmondani, hogy mit jelent a bűn, miként azt sem, hogy melyek azok a különös bűnök, amelyek a nagy lelkek sajátjai, akkor föl kell tételeznünk, hogy van *valami más*, amely felől az emberi tettek megítélhetők, méghozzá tartós érvényességgel. Ezt a valami mást a továbbiakban éthosznak fogom nevezni (Ancsel 1981: 31)."

Az etika arisztotelészi forrásvidékéhez visszamenő „éthosz" kifejezés[11] hivatott tehát annak megjelölésére, ami a bűn korszakokon átívelő megnevezését, azonosítását lehetővé teszi. Így kell érteni „az éthosz visszaadja a bűn nevét" Tengelyitől is idézett metaforikus kifejezést, amely az erkölcsi világrend megteremtésének gondolatához kötődik. Ez utóbbi kifejezés ebben az írásban ugyan idézőjelek között jelenik meg, de mégis pozitív értelemmel felruházva:

[11] Az együtt-filozofálás jellegét mutatja az is, hogy a görög nyelvben s gondolkodásban egyre jobban elmélyülő Tengelyi Lászlóval való eszmecserék idején kap ilyen hangsúlyos szerepet ez a görög kifejezés. Nem azt állítom természetesen, hogy csakis Tengelyi hatására jelenhetett meg Ancsel gondolkodásában ez a kifejezés, hanem a kölcsönös hatásra vonatkozó tézisemnek megfelelően azt, hogy a kifejezés felbukkant majd megerősítést nyert az együttes gondolkodás során.

visszaadni a bűn nevét az éthosz mércéjének alkalmazása révén „egy bizonyos »erkölcsi világrend« megteremtésének nélkülözhetetlen tette" (Ancsel 1981: 49).

Nehéz lenne ezeket a sorokat úgy olvasni, mintha egy kívülálló és a jónak hitt tettek világa fölött álló ítész törne pálcát a vétkesek fölött. Inkább az tűnik elfogadható értelmezésnek, hogy az iménti idézet többes szám első személyéhez hasonlóan a következő idézet „senkit sem" kifejezése logikailag erős értelmű „mindenki"-ként értendő, a szerzőt magát is beleértve:

> „A »jó ügyet szolgálva és együtt tévedtünk« motívumára gondolok. Ez a hallgatólagos feloldozás egy kegyetlen láncreakció szükségszerű elmetszése volt. Mégsem menthet fel *senkit* az alól, hogy tévedéseivel vagy vétkeivel szembenézzen és szembeforduljon, mert enélkül ez is anonimizálná és elmosná az egyéni felelősséget" (Ancsel 1981: 77, saját kiemelésem – B.G.).

Ágostont említettem ugyan az imént, távoli analógiaként, ám ez tényleg csak távoli lehet: Ancsel Éva világképe a fordulat ellenére teljesen szekuláris maradt, sőt: megjelenik a szövegben némi, a korban s az adott tanszéken[12] egyáltalán nem meglepő kritikai él is az antropomorfizáló istenfelfogásokkal szemben. Vagyis az éthoszt nem szabad úgy felfogni, mintha valamilyen emberi történelmen vagy akár a világon is túli transzcendens Isten – vagy istenek – által elrendelt mérce lenne. Az antropomorfizáló vallásfelfogásokkal szembeni több ezer éves kritikához történő, filozófiailag nem vállalhatatlan csatlakozás mellett persze megjelenik egy durvább fajta is, amely Pascal esetében hallucinációról s „egy szál istenük"-ről beszél.

> „[...] a történelem hallgatásáról beszélni esetlen célzás Pascal hallucinációjára az isten hallgatásáról. Mégis vállalom az analógiát, mert azt gondolom, hogy köznapi tudatunk több vonatkozásban még ott tart a történelemhez való viszonyunkban, ahová a XVII. századi janzenista és a hozzá hasonlók jutottak a maguk képére és hasonlatosságára formált isteneikkel vagy egy szál istenükkel" (Ancsel 1981: 5).

Ez a fajta „durvább", talán jellegzetesen „hetykének" is nevezhető kritika jut a felszínre ott, ahol stilisztikailag jól eltaláltan, a mai újbaloldal frazeológiáját megelőlegezően kárhoztatja voltaképp a szocializmus építésének útján – ahogy annak idején volt szokás mondani – nem elég messze jutott országot, ahol továbbra is a – kapitalista viszonyokra érvényes – politikai gazdaságtan törvényei

[12] Lukács József, a valláskritika „felelőse" is a tanszéken működött.

szerint működik az ország, annak ellenére is, hogy Marxszal megszületett már e politikai gazdaságtan bírálata.[13] Ez a továbbélése a kapitalista szisztémának tétetik meg kimondatlanul is egyértelműen az erkölcs kudarcának okául, ami pedig a maga részéről a bűnössé minősítés ellehetetlenülését vonja magával.

> „Mert vajon van-e és lehet-e bűn ott, ahol a politikai gazdaságtan *megbírálatan is* tovább uralkodik az élet fölött, ahol a puszta készpénzfizetés minden erkölcsi sallangot leszaggat az emberi viszonylatokról – s ahol minden embernek megvan az ára.
>
> Van-e bűn ott, ahol nincs közösség, amelynek meg lehetne vallani, hacsak nem azoknak, akik hivatali munkaidejükben hallgatják meg a vallomásokat, mivel fizetett foglalkozásként üldözik a bűnt."[14]

Az előbb említett „erkölcsi világrend"-gondolat ennek a sajátos ambivalenciának megfelelően jelenik meg az „éthosz-trilógia" másik tanulmányának következő szövegrészletében.

> „Miként a monoteista vallások mindenható istenének képzete, *az erkölcsi világrend tételezése is elementáris szükségletre vall, s így egyik forrása az éthosz erejének*. Az erkölcsi világrend tételezése *megelőzi és túléli*, vagy megpróbálja túlélni *a monoteista vallásokat*, melyekben az isteni igazságszolgáltatás biztosítaná ama rendet.
>
> Az erkölcsi világrend – ha lenne ilyen – érdem és sors kongruenciáján *nyugodna* mint alapzaton. Az ebbe vetett hitet próbálja nyújtani az indiai karmatan csakúgy, mint a kálvini predesztináció. Mert *mit is jelent, avagy mit jelentene az erkölcsi világrend?* Egyszerűen olyan világot, ahol *az embereknek nem vak szeszély alapján jut szerencsétlenség vagy boldogság, hanem vétkeiknek, illetve morális érdemeiknek megfelelően*. Ennek a *tévhit*nek paradox bizonyossága,

[13] Az ancseli stílusfordulat megértéséhez föl kell idézni, hogy Marx *Tőké*jének alcíme a *Politikai gazdaság bírálata*.

[14] Ancsel Éva 1981: 26. A valláshoz való, Ancsel Éva egész életében tetten érhető ambivalens viszony megjelenése is ez az idézet: a bűnvallás eredetileg zsidó-keresztény vallási fogalom. E vallást, amelyben központi elem a bűn megvallása, épp az a politikai rendszer lehetetlenítette el, amely Marxra hivatkozik, Ancsel Éva pedig e politikai rendszer képviselőjeként veti föl ebben a sajátos helyzetben, hogy nincs olyan közösség, amelynek vallomást lehetne tenni a bűnről. Kérdés, lehetséges-e egyáltalán ilyen szekuláris bűnfogalom, melynek korrelátuma egy nem vallási alapú autentikus közösség volna. Az is az Ancsel Éva körüli együtt-filozofálás egyik jellegzetes példája, hogy e sorok írója saját pályájának első időszakában fontos szerepet játszott a törekvés valamilyen autentikus közösség fogalmának megragadására-kidolgozására filozófiatörténeti és irodalmi példák nyomán, noha abban csekély szerepet játszott az Ancsel Éva saját gondolkodásában elemi szerepet játszó „premissza", a bűnvallás lehetőségének visszanyerése a saját maga által is működtetett valláskritikus rendszer kontextusában.

hogy a balsorsot elszenvedők még bűntudattal is megterhelik magukat anélkül, hogy meg tudnák nevezni a bűnt, amelynek következményeit viselik" (Ancsel 1984: 6, saját kiemelések – B.G.).

Arra nyilván nem kell most kitérni, hogy a „vallástudományi" irányba mozduló megjegyzés a „monoteista vallások"-ról, a karmáról s kálvini predesztinációról nemigen állja meg a helyét. Ambivalencián azt értem, hogy Ancsel Éva egyfelől úgy érzi, hogy a világegészről való ismeretei alapján határozottan és megalapozottan tagadhatja az erkölcsi világrend létezését, másfelől kifejezett szükségletről beszél, amely mélyebben gyökerezik az emberben, mint a vallási szükséglet. Sőt mintha a vallások létrejöttét épp abból látná értelmezhetőnek, hogy megvan az emberben az erkölcsi világrend szükséglete. Ugyanakkor olyannak mutatja fel e szövegrész ezt a szükségletet, mint amitől ő maga sem mentes. Sőt a saját éthosz-elgondolását mintegy az etika felől értelmezett vallás alternatívájaként jeleníti meg, olyan etikai kiinduló elvként, amely „gazdaságosabb", mint egy vallás, mert nem implikál Istenre vonatkozó metafizikai előfeltevéseket. Etika mint első filozófia lehet ez is a lévinasitól talán nem teljesen idegen értelemben. S akkor az együtt-filozofálás sodrában megjelenőnek lehet tekinteni azt is, ahogyan Lévinas felbukkant mindkettejük gondolkodói horizontján, s vagy ezzel összefüggésben, vagy függetlenül tőle Naber is, aki az etika elemeivel foglalkozott, aminek *mutatis mutandis* az éthoszra vonatkozó gondolatmenetek is tekinthetők. Az persze kérdés, hogy csakugyan meg tud-e lenni az éthosz ebben a szerepben vallási alapzat nélkül, de e kérdés vizsgálatába most nem kell belemennünk.

Viszont érdemes aláhúznunk, hogy ugyanebben az írásban a bűn s bűntudat problematikája összekapcsolódik Kanttal, ami pedig éppenséggel az ekkoriban keletkezett Tengelyi-írások egyik fő motívuma is.

> „Teremtődik az erkölcsi világrend a valóságos bűnt elkövetők bűntudatában is, mert Kantnak igaza van: az erkölcsi törvény előtt »megreszket a legvakmerőbb gonosztevő« is, képes tehát gonosznak ítélni önmagát, ami rendkívüli faktum" (Ancsel 1984: 9).

Érdemes felfigyelni az idézetbeli „teremtődik" kifejezésre, ami megerősíti az éthosznak mint vallástól független „elemi etikai" koncepciónak a gondolatát azzal, hogy mintegy önmaga okának tekinti Ancsel Éva.

A *Lélek, idő, emlékezet* című kötetben ugyanez a gondolat immár egy fokkal távolabbra kerül a vallásokra való vitatható utalásoktól, amennyiben az együtt-filozofálás példáját adva egyrészt a Karamazovokra s egy Leonyid Andrejev nevű

íróra tett utalásokkal találkozunk, amely utóbbi mindenképp valószínűsíthetően Ancsel Éva rendes olvasmányai közül való, másrészt Hölderlin *Über den Begriff der Strafe* című írására, amelyet inkább Tengelyi László olvasmányainak körébe tennék.[15] Ha a jegyzeteket a források megnevezésével áttekintjük, én egyértelműnek látom a Tengelyi-hatást: Ricœur válik orientációs ponttá, amennyiben nemcsak az ő bűnelemzése jelenik meg, hanem annak utalásaiból haladnak az együtt-filozofálók más, egyébként Franciaországon kívül kevéssé ismert gondolkodók felé, mint amilyen Jean Nabert. Itt így jelenik meg az „erkölcsi világrend":

> „Valójában nemcsak azt kell ritka »szerencsének« avagy kivételesen »jó világrendnek« tekintenünk, ha a bűnt a bűnhődés követi, hanem kiemelten azt, ha az ember *saját* bűnéért bűnhődhet. Ámde nincs ilyen világrend. Van azonban olyan hit, amely szerint »minden szenvedés büntetés« [Hölderlin] – szenvedélyből pedig jut annyi, hogy elfogadtassék az átlagos földi bűnök kompenzációjaként" (Ancsel 1984: 25. sk.).

Ancsel Éva írásait valamelyest nyomon követve eljutottunk oda, ahol a Tengelyi Lászlóval való együtt-filozofálást megelőző időkben tapasztalható Marx–Lenin-hivatkozásokra – sőt, bár némileg „megbíráltan", de azért Sztálin is megjelent – épülő gondolatmeneteket Hölderlinre, Ricœurre, Nabertre építő gondolatmenetek váltják fel. Ideje immár Tengelyi László saját írásaira is rápillantani az együtt-filozofálás másik oldalának érzékeltetése érdekében.

Ha ezt tesszük, akkor azt látjuk, hogy első idézeteink a korai Kant-disszertációból jól láthatóan az Ancsel Évánál látott problematika, az éthosz és az erkölcsi világrend kérdéseinek horizontján mozognak:

> „[A] jó metafizikája majd csak akkor váltja föl egészen az »igazi jó« keresését, amikor Arisztotelész egyrészt már nem »a lélek« sorseseményeit próbálja megfejteni [...], hanem [...] »a létezőnek mint létezőnek« az elméletéből bontja ki a kozmosz elveit, s amikor másrészt a jó világrendjének princípiumát [...] »istenné« emelve megalkotja az első filozófiai »teológiát«. De a jó metafizikája azért már Platónnál is kibontakozóban van. [...] a jó, korábban az *éthosz princípiuma*, késői műveiben mindinkább kitágul a kozmosz, a *világrend* princípiumává" (Tengelyi 1984: 30, saját kiemelések B.G.).

[15] A források felsorolását a – bántó hibákkal közreadott – jegyzetekben találni Ancsel Éva 1984 94. skk. oldalain.

„[A] jó [...] nem csupán az emberi *aretében* testesül meg, hanem a *világegészben* is." (Tengelyi 1984: 31, saját kiemeléseik B.G.).

Vagyis a valódi létezőként felfogott jót Platónnál és Arisztotelésznél Tengelyi szerint az jellemzi, hogy vagy az *éthosz* elve az emberi erényben, vagy pedig a világegészt átható princípium. E két lehetőség egymásba alakulását fedezi fel Kantban is:

„Az ész autonómiája Kantnál tehát nem csupán az *éthosz* princípiuma, hanem egyszersmind olyan expanzív erő is, amelynek *egyetemes világrendet* kell kisarjasztania magából. [...] a világot elrendező ész nagy platóni *mitologémája* a felszín alatt ott munkál még az új alapokra helyezett kanti metafizikában is" (Tengelyi 1984: 33, saját kiemeléseik B.G.).

Viszont egy dolog az, hogy a görög gondolkodásból átvett filozofémák alapvető szerepet játszanak Kantnál is, miközben a másik dolog az, hogy Kant az emberi autonómiát szabadságként ragadja meg, s ezért fölbukkan a majd Schellingnél nagy erővel föltörő probléma, hogy ti. hogyan egyeztethető össze az erkölcsi világrend igénye és az emberi szabadság faktuma.

„S itt lelhetők föl a metafizika kanti problémájának gyökerei is. A »döntő metafizikai mozzanat« Kantnál – megítélésem szerint – nem egyszerűen »a *mundus intelligibilis*hez való átmenetben« [Cassirer], de nem is pusztán az ember *végességében* [Heidegger] rejlik. A metafizikának Kant szerint olyan *világrendet* kellene rendszerbe foglalnia, amelyben egységbe zárul össze az »érzéki« és az »intelligibilis« világ. A két világ egységének gyökere azonban az ember, az emberi létezés. Ám az emberi létezés szerkezetét Kant »a szabadság álláspontjáról«, az *autonómia* vezérfonala mentén tárja föl" (Tengelyi 1984: 24, saját kiemelések B.G.).

Vagyis a Cassirer és Heidegger – Magyarországon ettől kezdve ismertté váló – vitája nyomán Tengelyi László saját álláspontját nemcsak, hogy az Ancsel Évánál nagy hangsúlyt kapó világrend-problematika fényében mutatja be, de a világrendet megkérdőjelező faktor is egy olyan tényező, amely az Ancsel-írásokban is fontos szerepet játszik: az eredetileg 1971-ben megjelent, *A szabadság dilemmái* című kötet 1983-ban másodszor is megjelent, s bizonyára azért, mert az együtt-filozofálásban a rosszra, a bűnösségre hajló szabadság problémája a másik oldalon, Tengelyi Lászlónál is elkezdett kibontakozni. Hasonló problematikával foglalkozik az először 1978-ban megjelent *Történelem és alternatívák. A cselekvés válaszútjai* című kötet is, amely 1980-ban jelent meg másodszor, s így e tanulmány mindkét kiadása az együtt-filozofálás idejébe esett.

Hogy itt nem pusztán esetleges, felszíni egyezésekről van szó, hanem valódi együttgondolkodásról, azt a disszertáció egy döntő pontjához fűzött lábjegyzet egyértelművé is teszi. E döntő pont az a rész, ahol Tengelyi László kimondja, hogy „az etika kanti alapvetése, az autonóm etika felépítésével együtt, egyszeri és »megismételhetetlen« vállalkozás volt." Ebből arra következtet, hogy a „kanti etika fundamentumának egységes és teljes rekonstrukciója ezért csak »történeti« jellegű lehet." (Tengelyi 1984: 98. sk.) Három lépésben kívánja végrehajtani e rekonstrukciót, melynek elseje *A szabadság és az ész* címet kapta, s az 1785-ben megjelent *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* című Kant-műre koncentrál. Görög tanulmányok folytatójához illően veretes kifejezésekkel írja le a megismételhetetlenség felismeréséhez vezető teoretikus utat:

„[A] cselekvő autonóm döntésével tárja föl az emberi létezés abszolút értékét. Eleve úgy tekinti az emberek természeti világát, *mintha* az máris a célok birodalma volna. *Az »authentikus tekintet«, más szóval, eleve rendszeres kapcsolatokat* [...] *l á t b e l e az emberek természeti világába.* Az authenticitás egyszóval egyszerre jelent prothetikus és thetikus, közelebbről: *szintetikus* (»kötelékeket teremtő«) konstitúciót."[16] (Tengelyi 1984: 104. sk.)

A prothetikus konstitúció felismerése új megvilágításba helyezi az etika teljes kanti alapvetését. [...] *Az »authentikus tekintet« ugyanis mintegy b e l e l á t j a az emberbe az emberiséget* (Tengelyi 1984: 105, 4. lj.).

A gondolatmenet szempontjából döntő jelentőségű a kétszer is megjelenő elgondolás arról, hogy van olyan „authentikus tekintet", amely az Ancsel Évánál jellemző metaforikusba hajló kifejezésmóddal „belelátja az emberbe az emberiséget", egyszerűbben fogalmazva, a partikuláris individuumot az emberi nem képviselőjeként látja. Erről a döntő elgondolásról a szövegrészhez illesztett 4. lábjegyzet kifejezetten azt hozza az olvasó tudomására, hogy az együtt-filozofálás során merült fel.

„Ancsel Éva gondolatát használom fel itt. Ő beszél arról az »igaz 'tévedésünkről«, »hogy egy embert minduntalan 'összetévesztünk' az emberiséggel«, s hozzáteszi: »Ahol ez a tévedés kizárt [...], ott nincs is az éthosz számára hely« (*I. m.* i. k., 207–208.; *Éthosz és történelem*, i. k. 58. o.)" (Tengelyi 1984: 137).

[16] Ebből alakul a későbbiekben *„az autonómia fundamentális fogalma"*.

Az „i. m." pedig az előző fejezethez írt 46. lábjegyzetben jelzett műre utal, amely lábjegyzet így fogalmaz:

> „Ancsel Éva *Az éthosz erejéről és erőtlenségéről* szóló tanulmányával (Világosság 1983/4; ld. Újabban: *Éthosz és történelem*, Kossuth 1984, I–III. fej.) megítélésem szerint világosan megmutatta, hogy nem ez az egyedüli formája a konstitutív értéketikának" (Tengelyi 1984: 137).[17]

Ez az utalás voltaképp már szinte önmagában is elegendő volna az együtt-filozofálás tézisének igazolására. De azért érdemes még felidézni azt, ahogyan Tengelyi László rekonstruálja a kanti etika „elmélyülését" egyrészt, másrészt megfeneklését a rossz problémáján. Az *Alapvetés* álláspontjaként emberi ész és „authenticitás-igény" összetartozásában pillantja meg a szabadságra épülő értéketika alapját:

> „Az *Alapvetés*ben tehát végül is az *ész* teremti meg az ember „célkitüntetettségének" és szabadságának ambivalens egységét. *Az emberi ész célkitűző képességének és authenticitás-igényének összetartozása* folytán jelenik meg a világban az emberrel együtt az érték" (Tengelyi 1984: 109, saját kiemelések – B.G.).

A *Gyakorlati ész kritikája* ezt „mélyíti el" a következő lépésben a felelősség fogalmának bevonása révén:

> „Az »authentikus tekintet« [...] utólag *belelátja* a szabadságot a természetes életbe. A lelkiismeret [...] Kant számára egyértelműen tanúsítja is, hogy ez így történik. Az autonómia ezért a *Kritikában* már *nemcsak a kötelesség elve, hanem a felelősségé is*. A kritikai etika a személyiség gondolatával *felelősségetikává* mélyül el" (Tengelyi 1984: 114, saját kiemelések – B.G.).

Ami az együtt-filozofálás szempontjából lényeges ezen a ponton, az az, hogy Tengelyi László ebben éppen azt látja meg, amit Ancsel Éva írásaiból kiemel mind az idézett lábjegyzetben, mind pedig – egyértelműbben – az *Élet mint ismeretlen történet* bevezetésében: a felelősség megjelenése elválaszthatatlan a bűnösségétől, vagyis az Ancsel Éva által „világosan megmutatott" másik formája „a konstitutív értéketikának" az, amelyik „*bűnösséget* konstituál".

[17] Ancsel Éva nem túl kedvező N. Hartmann-recepciójára gondolva akár a „sors" némi iróniáját is felfedezhetjük abban, hogy a megelőző, 45. lábjegyzet egyetértően utal N. Hartmann *Etikájára*.

> „Az »authentikus tekintet« [...] belelátja a szabadságot a természetes életbe [...] és ezzel *bűnösséget k o n s t i t u á l*. Csakhogy így a szabadságot *a rossz forrásává* teszi! [...] Az etika kanti újraalapozása tehát végzetes antinómiát idéz föl. (Tengelyi 1984: 114. sk.)

Pontosan ezért tartja végül „megismételhetetlennek" az etika kanti alapvetését" (Tengelyi 1954: 115) Tengelyi László akkor, amikor a gyökeres rossz problematikájának a kanti horizonton való megjelenését hozza szóba. A megismételhetetlenség itt voltaképp a számukra – Ancsel Éva és Tengelyi László számára – való megismételhetetlenséget jelenti, éspedig egyfelől azért, mert Ancsel Éva a közös gondolkodásuk nyomán az éthoszt nem az észhez s az emberi szabadsághoz kötődő értékalapként „konstituálta", hanem azon túlmenve, valamilyen autentikusnak projiciált, a vallási közösségek analógiájára elgondolt közösségi eredetűként tételezte, ami felől nézve bármely ész által vagy észre építve konstituált értékalap a korhoz kötött jót tudja csak megalapozni, másfelől pedig azért, mert mindkettejük számára bebizonyosodni látszott az, amit Tengelyi László Kantot értelmezve emel ki: hogy ti. a történelem elválaszthatatlan a rossztól. Ancsel Éva nyilván saját élettapasztalataiból „tanulta" ezt meg, Tengelyi László pedig történelmi tanulmányaiból szűrte le az Ancsel Éva által is közvetített Marx-művek szemüvegén át. A történelmi cselekvés dilemmái – mint az imént felidézett Ancsel-kötetek jól mutatják – ebben az időszakban teoretikusan is foglalkoztatták őket, de a *Medvetánc* körüli, korábban említett útkereső viták tanúsítják, hogy komoly gyakorlati jelentőségük is volt a számukra.

> „[A] *történelem az erkölcsiséggel e g y ü t t e r e d az emberi szabadságból.* [...] Csakhogy történelem és erkölcsiség, megvalósítás és konstitúció *értékdimenziója* [...] *végérvényesen összeegyeztethetetlennek* bizonyul: a történelmet a rossz hajtja előre, és az erkölcsiség a jó megvalósításának dimenziójában a legjobb esetben is csak *epifenomenon* lehet, ha ugyan nem válik egyenesen »a haladás kerékkötőjévé« (Tengelyi 1984: 117).

Még az ezen a helyen erősen metaforikus értelmű, elég szokatlan „cinkos" kifejezés, amely inkább Ancsel Éva szókészletéből való, is fölbukkan itt, megint csak a mély együtt-gondolkodásra utalóan.

> „A történelem így úgyszólván "cinkosává" válik a rossznak. [...] *Az etikai természeti állapot tehát m e g f o s z t j a a jó akaratot k o n s t i t u t í v e r e j é t ő l"* (Tengelyi 1984: 118).

Ennek s a korábbiak nyomán a kanti etikának *mint* szekuláris-humanisztikus etikának a kudarcát és ezzel Isten léte posztulálásának kényszerét mint erkölcsi világrendek elkülönböződését értelmezni szintén az együttgondolkodásra visszszamenő motívum kell legyen.

„Az emberi nem kötelessége [...] kilépni az etikai természeti állapotból, és megteremteni az etikai közösséget, »az erény birodalmát«. [...] Az embernek [...] úgy kell cselekednie, »*mintha* minden őrajta múlnék«. Az erkölcsi világrend megteremtése így az emberi nem [...] legfőbb kötelességévé válik. Ezáltal [...] a gyakorlati ész tágabb lesz a [morális] törvénynél. [...] ezért [...] „szüksége van egy másik eszme feltételezésére, nevezetesen egy magasabb morális lényére. [...] az »erény birodalma« [...] most már közvetlenül »Isten földi országát« jelenti. A gyakorlati ész így valóban »tágabb lesz« a morális törvénynél, hiszen ennek »ratio essendi«-je *egyes-egyedül »az emberi szabadság.«* [...] Az eredendő világrend teleologikus metafizikájának etikai *alapvetéséről* nem lehet szó többé. Azáltal ugyanis, hogy Isten létének posztulátumát az emberi nem legfőbb *kötelességének* előfeltételévé emeli, *az etika elvesztiönállóságát.* Csak azon az áron vállalhatja át az eredendő világrend metafizikájának feladatait, hogy föladja különállását, és – egészen új típusú – *metafizikává alakul át.*" (Tengelyi 1984: 119-121).

Az eddigi idézetek alapján számomra egyértelmű, hogy a disszertáció *Befejezés* című szövegrészében olvasható összegzés az együtt-filozofálás nyomán öltötte ezt a konkrét alakot. Ez természetesen már csak abból is látszik, hogy a szöveg egy döntő ponton lábjegyzetben utal Ancsel Éva már többféleképp látott s Tengelyi által később kiemelt gondolatára:

„Amíg átlátható rend tartja össze a világot, nincs tere az autonómiának. Amikor a lét eredendő rendje visszahúzódik az ember tekintete elől, de nyomait még otthagyja a világot elrendező ész mélyén, akkor kibontakozik az autonómia teremtő ereje. *Ez az autonóm világetika »történelmi pillanata«.* Ám amint a létrend utolsó nyomai is kivesznek a világból, az autonómia is elveszti világrendet alkotó képességét. Mégis, amíg van ereje *»visszaadni a bűn nevét«*[10], addig megőrzi a világetika »negatív lenyomatát«" (Tengelyi 1984: 127).

A 10. lábjegyzet szövege a lényegre koncentrál: „Ancsel Éva: *Írás az éthoszról*, Kossuth, 1981, II. fej.".

Az együtt-filozofálás egy további aspektusát pillanthatjuk meg abban, ahogyan mind Ancsel Éva, mind Tengelyi László foglalkozik az erkölcsi világrend – melyet Ancsel itt alapvetően idejétmúltnak tekint –, Oidipusz és a sors összekapcsolódó témáival. Bizonyára akár meg is lehetne találni valamilyen görög szakos tematikában, hogy mikor kellett olvasnia Tengelyi Lászlónak a Szophoklész-tragédiákat, s noha bizonyára nem volt szükség a kurzushoz szekundér irodalom tanulmányozására, de egyrészt a már „kész" filozófus Tengelyi maga is kereshetett ilyeneket, másrészt Ritoók Zsigmond s a hozzá hasonló tanárok ösztönözhették is erre.

Bárhogyan jutott is el azonban K. Reinhardt Szophoklész-könyvéhez, az bizonyos, hogy különlegesen fontos exkurzust írt a disszertációban *Autonómia és világrend Platónnál* címen, amelyben egyfelől ugyan nem minősíti látszatnak a világrendet, de mindenesetre „kettészakadt világgal" társítja, ami maga sem igazán pozitív konnotációjú kifejezés.

„Az etika kezdettől fogva az »igazi jót« kereste.
Az »igazi jó« a *keresés* szülötte volt. [A keresőben él] a bizonyosság, hogy létezik az »igazi jó«, de tudja, hogy sem égen, sem földön nem lelhet rá. Valahol »odaát« keresi tehát [...] A kereső világa ezért *kettészakadt világ.* [...] Az európai gondolkodás történetében a platóni Szókratész az első nagy kereső. [...] Oidipusz király nem kereső, hanem leleplező[4]" (Tengelyi 1984: 28).

E 4. lábjegyzet hivatkozik Reinhardt monográfiájára, amely ugyan 1933-ban jelent meg első kiadásban, de ő az 1947-es kiadás egyik példányát használja. A következőképp aknázza ki az ott olvasottakat:

„K. Reinhardt: *Sophokles* [...] (1933), 107. o.: »der gewaltsame Enthüller«. Reinhardt a látszat tragédiájaként értelmezi az *Oidipusz királyt*: »Az 'Oidipusz' *távolról sem* nevezhető – megkülönböztetésül más görög tragédiáktól – *az emberi sors tragédiájának*, még ha oly sokáig annak mintapéldáját látták is benne, miközben *a 'sorshoz' mindig a 'szabadságot', méghozzá a 'felemelő' szabadságot kellett hozzáérteni*; az 'Oidipusz' valójában – más görög tragédiáktól eltérően – sokkal inkább az emberi látszat tragédiája, ahol is a látszathoz a létet kell hozzáérteni, mint ahogyan Parmenidésznél a 'doxá'-hoz az 'alétheiá'-t« (*I. m.*, 108. o.)" (Tengelyi 1984: 130).

Ez a megközelítés azért figyelemre méltó, mert azt mutatja, hogy Tengelyi László kezdettől fogva ellene van a sors hagyományos fogalmának, amely valamiképp az életút individuumtól független, teljes determináltságát tartalmazza, bármi

legyen is a determináló faktor. A sorsesemény később kidolgozott fogalma a folyamatosság helyett épp a pontszerűséget ragadja meg, de meghagyja a teret az individuum számára, hogy például életelbeszélése újraalkotásával hatástalanítsa az eseményt. Oidipusz így nem annyira etikai értelmezést kap, hanem inkább „ismeretontológiait", ha szabad így fogalmazni.

Nos, ugyanebben az évben, 1984-ben jelent meg Ancsel Éva *Éthosz és történelem* című könyve, amely ugyancsak hivatkozik Oidipuszra, sőt „Oidipusz-effektusról" is beszél,[18] és ugyanarra a Reinhardt monográfiára hivatkozik ugyanazon kiadás alapján.[19] Ugyanakkor őnála hangsúlyosabb az etikai mozzanat, mint Tengelyinél, hangsúlyosabban minősíti „hamis tudatnak" az erkölcsi világrendet, miközben azért ő is kiemeli Reinhardt nyomán, hogy a küzdelem látszat és igazság között folyik.

> „A valóságos bűntudatnál talán még nyilvánvalóbban hozza létre a tételezett erkölcsi világrendet – *a konstitúció értelmében – a szándékaikat tekintve ártatlanok bűntudata*. [...] különös »Oidipusz-effektus«: a felelősség felvállalása a legkevésbé sem szándékolt következményekért. [...] nem racionális – nem is irracionális, de van értelme! [...] Azt a tudatot – *ámbár hamis tudatot* – kapja ugyanis cserébe, hogy *mégis* van objektív erkölcsi világrend, amennyiben a következmények minden fenntartás – és mentség – nélkül függnek a tettektől, ha másként nem, hát az értük vállalt felelősség *utólag* teremti meg ezt a valóságban egyáltalán nem mindig fennálló, avagy a legkevésbé sem hézagmentes, inkább meg-megszakadó, erősen áttételes kapcsolatot. [...]
>
> Az Oidipusz-mítosz talán minden más mítosznál radikálisabban ragadja meg az emberéletnek ezt az alapvető kollízióját: a cselekvések következményeinek olykor szörnyű metamorfózisát. [...] Rendkívüli tisztasággal – ugyanakkor barbár valóságában – állítja ezt elénk Szophoklész Oidipusz király drámája. Joggal írja Reinhardt, hogy itt teljes a fordulat (Umkehr). [...] A nyílt harc, a nyílt ütközés igazság és látszat között folyik, s csak a Teiresziasz-jelenettel kezdődik" (Ancsel 1984: 12. sk. o.).

[18] Az ú-s írásmódban mindenesetre nem követi Tengelyit.

[19] Gyanítható, hogy ugyanazon példányból dolgoztak, vagy legalábbis egyazon példányról készíttethettek maguknak fénymásolatot. Ebben az időben volt egy fénymásoló és stencilező műhely az ELTE BTK Pesti Barnabás utcai épületének a földszintjén. A tanárok minden további nélkül másoltathattak könyveket, de gyakorlatilag a hallgatók is, ha többen összeálltak és kaptak engedélyt Hermann Istvántól. Az engedély megadását nemigen utasította vissza, s így igen nagy mennyiségben másolódtak a különböző közkönyvtárakból vagy más módon odakerült, főképp „nyugati" kiadású filozófiai könyvek.

Az 5. lábjegyzet egyszerűen csak a könyvészeti adatokat adja meg: „Vö. Karl Reinhardt: *Sophokles*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1947, 114. old." (Ancsel 1984: 130).

Amit pedig ezt követően autonómia, szabadság, felelősség, bűnösség összefüggéseiről olvasunk, azt kézenfekvő párhuzamba állítani a Tengelyi-disszertáció Kant-értelmezésének középponti fogalmaival, a kanti filozófia „elmélyülését" és végül kudarcát tárgyaló fejtegetéseivel, melyeket részben idéztünk, és ez egyszersmind elegendő is ahhoz, hogy lássuk, mennyire együtt formálódtak ezek a gondolatok.

> „A kolosszális disszonancia kifejezést joggal használhatjuk a tetterő és a következmények feletti kontroll lehetőségének ellentmondására is. [...] Hiszen az autonóm egyénnek cselekednie *kell*, tetteinek következményeit kontrollálnia viszont *nem lehet*. Autonómiánk »büntetésének«, avagy lényegi aszimmetriájának is nevezhetjük ezt, amely eddigi tudásunk szerint nem feloldható. Az emberi individuum autonómiája csaknem egyidőben jön létre tanácstalanságával. [...] Az autonómia, sőt, ami ennél több: szabadságunk aszimmetriája érvényes nem túl, hanem *innen* a történelemben működő ész cselén [...]" (Ancsel 1984: 12. sk.).

A most is szóba került bűnösség szempontjából ismét szerephez jut az „anonim bűnösség" kifejezés, miközben felfedezhető egyfajta eltolódás a jelentésében és konnotációjában. Én ebben is az együtt-filozofálás hatását látom. A kiindulópont most is az *Írás az éthoszról*, amelyben egy elég különös passzusban a nyitó kérdés Heideggertől, egy Ancsel Évánál eladdig nem igazán domináns szerzőtől, éspedig a *Lét és idő*ből való: „Ki mondja meg, hogy miképpen vagyunk bűnösök, és mit jelent a bűn?" – kérdezi Heidegger."[20] Hajlok arra, hogy ezt már Tengelyi-hatásnak tekintsem, persze inkább még zárványnak mondanám, hisz a folytatás a legkevésbé sem heideggeri, nem is tengelyis, hanem inkább Ancsel Éva saját gondolkodási horizontját idézi fel: „Botrányos kérdés [...], de [...] nem alaptalan." Ezt követően hirtelen azzal a megállapítással találjuk szembe magunkat indoklásként, amellyel a Tengelyi-disszertáció az etika epifenoménné válását indokolta a Kant-elemzés kontextusában: „Mert valójában még az a kérdés sem alaptalan, hogy egyáltalán *van-e bűn*, pontosabban *individuális bűn*, ha egyszer a történelemben hajtóerőként működhet és működik a rossz." Utána viszont annyira nem a kádári konszolidáció merül fel értelmezési keretként, hanem a

[20] A lábjegyzetben megadott forrás: Heidegger, Martin, 1941: 281. Ennek s a következő idézeteknek a lelőhelye Ancsel 1981: 25.

kérdés konkrét kontextusaként valami egészen más bukkan föl, szinte a marxista ideológiakritika világából:

> „A kérdés igazán élesen és érdemlegesen mégsem ebben az általánosságban merül föl, hanem konkrétan és történelmileg a kiteljesedett árucsere korában, vagyis az *anonim bűnösség* világában. [...] ezt a polgári korszakban eluralkodó bűnösséget nem annyira a kiteljesedettség fichtei szavával, mint inkább az anonimitással jellemezhetjük [...]: *az anonimitás teljesedik ki* ebben a korszakban. Ez pedig azt jelenti, hogy a *büntetlen és büntethetetlen, sőt a néma közmegegyezéssel szankcionált vétkek dominálnak.*"

Számomra egyértelműnek tűnik a változás az anonim bűnösség koncepciójában a három évvel később megjelent *Éthosz és történelem* lapjain, s ennek okaként a „kiteljesedett" együtt-filozofálást nevezném meg. Hiszen itt – s végképp az 1992-es *Lélek, idő, emlékezés*ben – már a heideggeri kérdés eredeti kontextusához sokkal közelebb álló az interpretáció, már megjelenik a horizonton Ricœur és Nabert is:

> „Erkölcsi ítélet nélkül nem adható meg a bűn neve. Márpedig áttörni az anonim bűnösséget csak így lehet: visszaadva a bűn nevét. S ez nem kegyetlen a bűn elkövetőjével szemben sem, mert a bűn név nélkül félelmetes szfinx marad."[21]

A *Lélek, idő, emlékezés*ben a bűnösség már szinte ontológiai fogalom, a *Dasein* fordításaként felbukkan az „ittlét" is, sőt az eredendő bűn vallási fogalma is megjelenik:

> „[A] bűn nem azonos a bűnösséggel, ezért az időbeliséggel is más a kapcsolatuk. A bűnösség össze van tapadva az emberi *ittléttel*, nincs attól megkülönböztethető időtartama. Az ember nem elköveti a bűnösséget, hanem át van itatva vele, ezért marad az anonim. A bűnösséghez nem kell valamilyen tettet elkövetni" (Ancsel 1992: 24).

> „Minden bűn kezdet, kiindulópont, mert minden bűn eredendő" (Ancsel 1992: 25).

Az ontológiai bűnfelfogást azonban – amelyen belül a heideggeri kontextusban a német *Schuld* szó értelmezésekor mindig gondolni kell az „adósság" jelentésére

[21] Ancsel 1984: 17. Az Oidipusz-motívum rejtetten itt is szerephez jut a szfinx említésével.

is – Ancsel Éva nem teszi magáévá. Alapvetően etikai kontextusban foglalkozik a bűnnel: „Olyan bűnöket, amelyeket nem ellenünk követtek el, nem áll jogunkban megbocsájtani."

Már említettem egy korábbi idézet kapcsán, hogy Tengelyi László kezdettől fogva elhárítja a sors klasszikus értelmezését. Ancsel Éva e tekintetben ambivalens. Egyfelől ugyanis a személyes visszaemlékezésekben újra és újra használja a sors kifejezést a hagyományos értelemben.

> „Szóval nem igaz, hogy azért alakult így a *sorsom*, hogy a szakmámhoz hozzá se foghattam nagyon hosszú ideig, mert kizártak a pártból [...]" (Ancsel 1992: 171).

> „Ez az én karrier-idegenkedésem egész biztos, hogy a férjem *sorsából* ered. Ennek individuális okai vannak." (Ancsel 1992: 178).

> „[...] az egyetemi tanárságot nagyon szerettem volna elkerülni. Tudom, hogy se pro, se kontra nem szabad neki jelentőséget tulajdonítani. Nem *sorsom*, nem rám szabott, nem *sorsomba* illő" (Ancsel 1992: 186).

Az egyik, a kötetben is közölt interjúban még az erkölcsi világrend fogalmát is összekapcsolja a sors, balsors, sorscsapások kifejezéscsokorral.

> „*Az ember* erkölcsi világrendet akar ugyanis feltételezni. Olyan világot, amelyben nem vakon csapkod a *balsors*, hanem ahol az érdemeknek megfelelően jut boldogulás, és a vétkeknek megfelelően jut *sorscsapás*. Ezért inkább akkor is bűnösnek minősíti önmagát, amikor nem az. Hogy ezzel konstituáljon egy erkölcsi világrendet" (Ancsel 2024: 213; Ancsel 1985: 299–307).

A művekben azonban reflektáltabb a szóhasználat. Az „Oidipusz-effektus" annyiban itt is jelen van, hogy a múltban elkövetett bűn emlékezete játszik nagy szerepet. Viszont egyértelműen az ember, emberek tettein van a hangsúly, nem valamilyen anonim hatalom elrendelését láttatja e bűnökben. Az elemzések itt-ott a heideggeri „fakticitás" megkülönböztetésére utalnak a puszta tényekkel szemben. S persze itt már név szerint megjelenik Nabert is, bizonyára az együtt-filozofálás keretében.

> „[A]mit ma tesz egy ember, jelen időben, az tíz, húsz vagy sokkal több év után elérhet másokhoz, sőt rájuk szakadhat, mint őket is érintő múlt. [...] annak puszta ténye, hogy ember ilyet elkövetett, s erről az utódok tudni kénytelenek.

Lehet, hogy »csak« megborzadnak tudomást szerezvén róla, vagy megrendülnek, ha az éthosz tettéről van szó. [...] Ugyanaz a tett nem egyszer ér másokat, [...] hanem hosszú idővel a tett után is, és nemcsak azokat, akiket közvetlenül érint [...] Minden jelenbeli tett felől »elindulnak« olyan láthatatlan jelzések, amelyek a tett lezajlása után lesznek valahol, [...] valakik számára érzékelhetők. [...] Lehet, hogy a tett elkövetőjét is később éri utol saját cselekedete. Ily módon az ő számára is válhat akut jelenidejű történéssé a múltja, amivel valamit kezdeni kell. [...] Tettekről beszélek, és nem sorscsapásokról. Jean Nabert szerint semmi sem igazolhatatlanabb, mint az a rossz, amit valaki egy másik ember szabad döntése következtében szenved el, különösképpen akkor, ha az anonim marad annak számára, akinek szenvedéseiben a tett visszhangzik" (Ancsel 1984: 8. sk.).

Ha most az együtt-filozofálás másik oldaláról, Tengelyi Lászlóéról vetünk egy pillantást a sors fogalmának alakulására, akkor először érdemes ismét felidézni *Az élet mint ismeretlen történet* előszavát. *Az aszimmetrikus ember*ről olvassuk itt, hogy e „mű tűzi maga elé feladatul azon felfogás cáfolatát is, amely a jellemet a sorsra, a személyiséget a tettek sorozatára vezeti vissza, és így az ember és cselekedetei között „szinkronitást" feltételez" (Ancsel 1995:_15). Vagyis az ő számára az lényeges az együttgondolkodásban, ami az Ancsel-művek reflektált szintjén jelenik meg. Ez egyértelművé válik, mihelyst rátekintünk saját, ekkoriban írt műveire, mint például a *Lélek, idő, emlékezés*sel egy évben, 1992-ben megjelent *A bűn mint sorsesemény* című kötetre. Itt határozottan elutasítja azt a sorsfelfogást, amely metafizikai kategóriaként próbálja kezelni a sorsot, akár a mindennapi gondolkodás naiv modorában „a világ kérlelhetetlenül törvényszerű folyásaként", akár „Kant nyomában – szabadságunk átfogó megnyilatkozásaként s jellemünk egységes kifejezéseként". Ezzel szembeállítva saját sorsfogalmát hermeneutikai kategóriának tekinti:

„A sors, amelyért felelünk mint tehetetlen fölényünk működésmódja [...] [t]ettekből és történésekből, cselekvésekből és szenvedésekből szövődik, s ha bármelyik hiányzik belőle, nem sors többé. De honnan az a többlet, mely cselekvéshez és szenvedéshez, tetthez és történéshez e szövevényben mégiscsak hozzátevődik? Egyetlen szóval válaszolhatunk: szenvedések és cselekedetek *értelmezéséből*. [...] *A sors, amelyért felelünk, az interpretáció kategóriája*. [...] sorsuk csak olyan lényeknek lehet, akiknek az esetében *reflexió és interpretáció kölcsönösen föltételezik egymást*" (Tengelyi 1992: 201).

Ricœur az együtt-filozofálásban nem csupán a bűnfogalom értelmezőjeként bukkan fel, ahogyan korábban Ancsel Éva írásaiban láttuk, hanem a sorsfogalom e hermeneutikai átalakításának előmozdítójaként is a narratív identitás elméletében.

„[A] személy a maga egyszeriségét élettörténetének egységéből, e történet időegészének egyszeriségéből meríti. Másfelől azonban ezt az időegészt minden előreláthatatlan esemény [...] töréssel fenyegeti. De [...] szerencsés körülmények között [...] a valóságos élettörténetekben is egybehangzó és széthúzó elemek összjátéka jön létre. [A] váratlan események esetlegessége végül maga is hozzájárul az élettörténet jellegzetesen »retroaktív« szükségszerűségének kialakulásához. [...] »a véletlen máris sorssá változott át.« [...] az élettörténet esetlegességekből szövődő szükségszerűsége »retroaktív« jellegű. Sorssá a történések [...] visszamenőleg, az utólagos elbeszélésben, [...] történetek révén állnak össze. [...] a narratív identitás elmélete a sors *retroaktív konstitúciójának* gondolatára épül" (Tengelyi 1992: 206. sk.).

A konstitúció fenomenológiai fogalma immár nem az erkölcsi világrend megalkotásának etikai kontextusában kap szerepet, hanem a narrativitás elméletében, amelynek ugyan kétségkívül van etikai relevanciája, de az közvetettnek mondható.

A felelősség fogalma is megjelenik s az is ebben az új keretben értelmeződik, nem folyik egyszerűen az autonómia koncepciójából, ahogyan még a Kant-disszertációban láthattuk.

„[T]ény, hogy cselekedeteinkre rendszerint felelősségünk tudatában szánjuk el magunkat. Ez a tény [...] a *retroaktivitás anticipációjaként* értelmezhető. Tetteinkkel minden esetben felelősséget vállalunk mindazon korábbi cselekedeteinkért, amelyekkel értelmes összefüggésbe állíthatók. Amikor pedig egy cselekedetre eleve felelősségünk tudatában szánjuk el magunkat, mintegy elkötelezzük magunkat amellett, hogy a készülő tettet és a belőle kiinduló következményeket élettörténetünk bármely későbbi időpillanatában hasonlóképp értelmes összefüggésbe rendezve tudjuk majd vállalni" (Tengelyi 1992: 208).

Tengelyi László önálló filozófiai útját tovább követni már nem feladatunk ebben a tanulmányban. Már csak egyetlen idézetet szeretnék lezárásképpen ide illeszteni, főképp azért, mert a bűn fogalmával kezdtük, s így a bűn fogalmával fogjuk is befejezni. Az 1992-es Tengelyi-mű már a bűn tisztán etikai fogalmától

is eltávolodik a sors hermeneutikai fogalmának megfelelően a bűn interpretációs kategóriája felé:

> „[A bűn formális fogalmát] így rögzíthetjük: *A bűn sorsesemény; olyan tett tehát, amely sorsfordulatot idéz föl, és már maga is sorsszerűen játszódik le; e tett során a cselekvő a rosszat, melyet – »eredendő szétválasztásként« avagy »eredendő megfordításként« – a sorsösszefüggésben készen talál, szabadságának erejével és felelősségének terhére úgy tartja fenn, alakítja át vagy tetézi meg, hogy ezáltal önmagával szembekerül, miközben ebben az eleve meglévő, végül azonban nyíltan is föltörő ellentmondásban kényszerűen »saját sorsára« ismer*" (Tengelyi 1992: 259).[22]

Irodalomjegyzék

Ancsel Éva (1970): *Művészet, katarzis, nevelés.* Tankönyvkiadó, Budapest.

Ancsel Éva (1978): *Történelem és alternatívák.* Kossuth, Budapest (2. kiadás, 1980).

Ancsel Éva (1981): *Írás az éthoszról.* Kossuth, Budapest.

Ancsel Éva (1982): *Polémia a történelemmel. Esszé Walter Benjaminról.* Kossuth, Budapest.

Ancsel Éva (1982): *Töredékek az emberi teljességről. Etikai esszék és kisebb írások,* Magvető, Budapest.

Ancsel Éva (1983): *Három tanulmány.* Kossuth, Budapest.

Ancsel Éva (1984): *Éthosz és történelem.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1984.

Ancsel Éva (1985): „Etika és pszichológia. Beszélgetés Ancsel Évával." *Pszichológia,* 5. évf., 1985/2, 299–307.

Ancsel Éva (1986): *Etikai tanulmány a tudásról és a nem-tudásról.* Kossuth, Budapest.

Ancsel Éva (1989): *Száznyolcvankét új bekezdés az emberről.* Interart, Budapest.

Ancsel Éva (1989): *Az aszimmetrikus ember.* Kossuth, Budapest.

Ancsel Éva (1992): *Lélek, idő, emlékezés.* T-Twins, Budapest.

Ancsel Éva (1995): *Az élet mint ismeretlen történet.* Atlantisz, Budapest.

Ancsel Éva (2024): *Bekezdések életemről. Beszélgetések Ancsel Évával.* Szerkesztette Gimes Katalin. Magvető, Budapest.

[22] Bizonyára tovább is lehetne még vinni a tanulmányban megkezdett elemzéseket például abban az irányban, hogy Ancsel Éva korábbi írásainak egy-egy gondolata hogyan szivároghatott át annak az időszaknak a beszélgetéseibe, amelyek már az intenzív együttgondolkodás időszaka volt. Az egyik lehetséges támpont ehhez a további kutatáshoz Ancsel 1970, 19 skk. oldalain „az élet katartikus pillanatairól" szóló fejtegetéseket a sorsesemény fogalmához vezető út talán első lépéseként is lehet értelmezni.

Borsodi Csaba – Tüskés Anna (2010): *Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának története képekben, 1635–2010.* Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara, Budapest.

Heidegger, Martin (1941): *Sein und Zeit.* Niemeyer, Halle.

Perecz László (2024): „ex libris." *Élet és irodalom,* XVIII. évf., 48. szám (2024. november 29.), 19.

Tengelyi László (1984): *Autonómia és világrend. Kant az etika fundamentumáról.* Medvetánc, Budapest.

Tengelyi László (1988): *Kant.* Kossuth, Budapest.

Tengelyi László (1992): *A bűn mint sorsesemény.* Atlantisz, Budapest.

INTÉZMÉNYEK TÖRTÉNETE

Farkas Henrik – Ullmann Tamás – Toronyai Gábor – Veress Károly – Vermes Katalin

Fejezetek a magyar fenomenológia és hermeneutika intézményeinek történetéből

Bevezetés

E fejezet a magyar fenomenológiai és hermeneutikai kultúra formális és informális intézményeiről szól a teljesség igénye nélkül. A magyar fenomenológiai filozófia első, hivatalosan megszervezett szakmai közössége 1995-ben alakult meg a Magyar Filozófiai Társaság Szilasi Vilmos Fenomenológia Szakosztályaként. Az ELTE BTK Filozófiai Doktori Iskola Tengelyi László által vezetett fenomenológia alprogramjának első hallgatói ekkoriban szerezték meg az abszolutóriumot. A Fenomenológia Szakosztály tízéves történetét Toronyai Gábor foglalta össze. A szakosztály helyét 2005-ben a fenomenológusok újabb nemzedéke által alapított Magyar Fenomenológiai Egyesület vette át, amely – habár hivatalos egyesületként csak 2020-ig volt számontartva – máig aktív bázisa a fenomenológiai kultúra fejlődésének. Az egyesület történetét Ullmann Tamás vázolta fel.

A fenomenológia szellemi közösségként él és virágzik, határterületeket integrál, új embereket fogad be. Mindez olyan informális, nagysikerű rendezvényeknek is köszönhető, mint az évente megrendezett Filozófia Nyári Egyetem. A 2009 óta évente Badacsonyörsön megrendezett eseményről az esemény szervezője, Farkas Henrik számol be. A fejezet utolsó része a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetemen tanító Veress Károly összefoglalója a hermeneutika és a fenomenológia erdélyi intézményeiről és kultúrájáról az 1990-es évektől napjainkig.

Mint ahogy a kolozsvári történet láthatóvá teszi, a magyar fenomenológia története elválaszthatatlan a hermeneutika történetétől. A fenomenológiai rendezvényeken, kötetekben rendszeresen jelen vannak a hermeneutikával foglalkozó szerzők, csakúgy mint az esztéták, a fenomenológia iránt érdeklődő irodalmárok, művészek és bölcsészek. A fenomenológiai kultúra és közösség fejlődésében a kezdettől kulcsszerepet játszott néhány ember önkéntes kitartó, áldozatos munkája. A fentebb már megemlített szerzőkön kívül – akik maguk

is alkotói a fenomenológia intézményesülésének – fontos kiemelni Kenéz László és Marosán Bencét. Előbbi 2005 és 2010 között, utóbbi 2010-től máig, tehát, lassan másfél évtizede tesz példátlan erőfeszítéseket a magyar fenomenológiai mozgalom kibontakozásáért.

E fejezet nem tér ki részletesebben a fenomenológia és hermeneutika intézményesülésében kulcsfontosságú doktori iskolákra: az Eötvös Lóránd Tudományegyetem Filozófia Doktori Iskolájának két alprogramjára, a Tengelyi László (később Ullmann Tamás) által vezetett fenomenológia, illetve a Fehér M. István által létrehozott hermeneutika alprogramra, illetve a Debreceni Egyetemen Vajda Mihály vezetésével mind fenomenológiai mind hermeneutikai témákban is zajlott a doktori képzésre.

Hasonlóképpen meghaladná kereteinket a fenomenológiai és hermeneutikai témájú könyvkiadás intézményeinek részletes ismertetése. Épp csak megemlítjük, hogy számos fenomenológiai alapszöveg, köztük Tengelyi László magyar nyelvű könyvei az Atlantisz Könyvkiadó gondozásában jelent meg, de fontos szerepet játszik e szakterületek alapvető szövegeinek kiadásában a T-Twins Kiadó által gondozott *Atheneum* folyóirat is. A fenomenológiai és hermeneutikai elemzések többsége talán máig a L'Harmattan Kiadónál lát napvilágot: nemcsak a Fenomenológia Egyesület történetében fontos szerepet játszó (alább kiemelt) *Aspecto-könyvek* sorozatot érdemes itt megemlíteni, de a magyar fenomenológiai és hermeneutikai kultúrához kapcsolódó szerzők hosszú sora jelentetett meg s jelentet meg ma is itt köteteket.

(Vermes Katalin)

A Magyar Filozófiai Társaság Szilasi Vilmos Fenomenológia Szakosztályának története

Az MFT Fenomenológia Szakosztálya 1995 és 2005 között működött. A '90-es évek elején indult el az egyetemeken az új típusú és iskolarendszerűen kialakított doktori (PhD) képzés. Az ELTE Bölcsészettudományi Kar filozófiai doktori iskolája Tengelyi László által vezetett fenomenológia alprogramjának első hallgatói 1995-ben fejezték be a képzésnek a disszertáció készítését megelőző tanulmányi szakaszát. Ebben a helyzetben kezdeményezte Tengelyi László, illetve Mezei Balázs, a fenomenológia doktori program oktatója és szintén az ELTE tanára, valamint Toronyai Gábor, a fenomenológia program hallgatója a szakosztály megalakulását. A közvetlen indíttatás az volt, hogy a doktori hallgatók

számára teremtsünk olyan fórumot, amelyen a hazai filozófia fenomenológiát művelő, illetve aziránt érdeklődő személyiségei részvételével vitathatják meg készülő disszertációikat. Tágabb célként elsősorban a hazai fenomenológiai kutatások fejlesztését és a kutatók egymással való tudományos kapcsolattartásának elősegítését tűztük ki a Szakosztály elé. E tágabb célt is döntően éppen készülőben lévő írások megvitatása révén kívántuk elérni.

A szakosztályalapító gyűlés meghívója, nyilatkozata és alapítói

Kedves Kolléga!
Tisztelettel meghívjuk Önt a Magyar Filozófiai Társaság
Szilasi Vilmos Fenomenológia Szakosztályának
1995 november 6-án, hétfőn
délután 15 órakor
az ELTE BTK III. emelet X/A. termében
(Budapest V., Piarista köz 1.)
tartandó alakuló ülésére.

A *Fenomenológia Szakosztály* megalakítása elképzelésünk szerint az ezt kinyilvánító *Nyilatkozat* (lásd a mellékelt tervezetet), illetve a Szakosztály *elnök*ének és *titkár*ának megválasztásával történne.

A megalakulás után pedig megtartanánk első szakosztályi gyűlésünket, amelyen **Tengelyi László** *Interszubjektivitás és alteritás* című előadása hangzana el.

*

A *Magyar Filozófiai Társaság Fenomenológia Szakosztály*át azzal a céllal hoznánk létre, hogy fóruma és szellemi műhelye legyen mindazon filozófusoknak, filozófiatörténészeknek és más tudományágak kutatóinak, akik a *fenomenológia* néven ismert szellemtudományi irányzat valamely képviselőjével vagy területével foglalkoznak.

Egyúttal kijelenthetnénk azt is, hogy természetesen örömmel fogadnánk, ha más filozófiai irányzatok is (pl. analitikus filozófia) szakosztályokat hoznának létre, és szívesen vennénk részt adandó alkalommal azok munkájában.

A *fenomenológia* kifejezést mindenekelőtt a például Herbert Spiegelberg által is megfogalmazott tág értelemben vehetnénk. Eszerint a *fenomenológia* elsősorban módszertani eljárás, amelynek művelői között – hogy csak néhány nevet

említsünk – Husserl, Heidegger, Scheler, Ingarden és Patocka mellet ott találjuk Sartre-t és Merleau-Pontyt, Michel Henryt és Lévinast, Ricœurt és a korai Derridát, Marc Richirt és Jean-Luc Mariont, valamint olyan észak-amerikai szerzőket, mint Robert Sokolowski, Edward Casey és David M. Levin. A Szakosztály tehát egyenlőképpen nyitva állna a különböző fenomenológiai törekvések előtt, beleértve ebbe a természettudományokban illetve más szaktudományokban érvényesülő fenomenológiával rokon törekvéseket és mindazon törekvéseket is, amelyek ugyan nem nevezik magukat fenomenológiainak, de felismerhető ezzel való szoros kapcsolatuk.

A Fenomenológia Szakosztályt *Szilasi Vilmos*ról nevezhetnénk el emlékeztetőül arra a magyar származású kutatóra, aki Husserl közeli barátja és tanítványa, gondolkodásának egyik legpontosabb értelmezője, illetve a freiburgi katedrán egyik utódja volt. E névadással kifejezhetnénk azt is, hogy tevékenységünkkel mind a hazai, mind pedig a nemzetközi fenomenológiai kutatásban részt kívánunk venni.

Így amellett, hogy kiemelt feladatunknak tekinthetnénk a hazai fenomenológiai kutatások fejlesztését, eredményeinek minél szélesebb körben történő megismertetését, a hazai kutatók egymással való tudományos kapcsolattartásának elősegítését, fontos feladatunk lehetne a hazai fenomenológiai kutatások hozzákapcsolása hasonló nemzetközi törekvésekhez. Ennek érdekében folyamatos kapcsolatot tarthatnánk fenn külföldi kutatókkal, kutatócsoportokkal, egyetemi tanszékekkel, intézetekkel, filozófiai/fenomenológiai társaságokkal és egyéb, célkitűzéseikben rokon szervezetekkel.

A Szakosztály a fenomenológiai kutatások *szellemi műhely*éül szolgálhatna. Működésének elsődleges formája a szakosztályi gyűlés lenne, amelyen a tagok rendszeresen időt és figyelmet szentelnének a fenomenológia problémáinak, egymás kutatásainak. A gyűlésen meghívott előadó, illetve valamelyik tag előadása hangzana el, amelyet diszkusszió követne. Jó lenne, ha az előadások még nem publikált, a gyűlésen való elhangzás céljából készült szövegek lennének.

A Szakosztály feladatának tekinthetné a fenomenológiai kutatásokra vonatkozó tudományos információszolgáltatást is mind tagjai mind pedig külső érdeklődők számára. Ennek érdekében félévenként *Fenomenológiai Értesítő* címen, lehetőleg idegen nyelven (angolul) és számítógéphálózaton, illetve nyomtatott formában is megjelenő ismertetőt adhatnánk ki a megelőző időszakban végzett munkáról, a fenomenológiai kutatások állásáról, az aktuális publikációkról.

*

Nyilatkozat
(tervezet)

Mi, a Magyar Filozófiai Társaság alulírott tagjai ezennel kinyilvánítjuk, hogy megalapítjuk a Társaság **Fenomenológia Szakosztály**át. Kérjük a Társaság Elnökségét, hogy döntésünket elfogadva formálisan is vegye fel szakosztályunkat a Társaság szakosztályainak sorába.

Mezei Balázs Toronyai Gábor

Budapest, 1995. szeptember 29.

*

A Szakosztály megalapítói

Barták Balázs, Harmati Gergely Ádám, Hegedűs Sándor, Krémer Sándor, Mezei Balázs, Nyírő Miklós, Pálfalusi Zsolt, Sajó Sándor, Szabó Zsigmond, Tengelyi László, Toronyai Gábor, Ullmann Tamás és Vecsey Zoltán.

Az alapító gyűlés résztvevői elnöknek Mezei Balázst, titkárnak pedig Toronyai Gábort választották meg.

A Szakosztály fennállásának első öt évében számos műhelyvitának, előadásnak, beszélgetésnek biztosított fórumot, amelyekre esetenként az ELTE-n, de többnyire a titkár munkahelyének, a Budapesti Közgazdaságtudományi Egyetemnek valamelyik helyiségében került sor. A fellelhető – sajnos nagyon hiányos – dokumentumok szerint előadást tartott ebben az időszakban (időrendben): Tengelyi László, Mezei Balázs, Krémer Sándor, Kiss Balázs, Kovács Marianne, Schwendtner Tibor, Toronyai Gábor, Takács Ádám, Vajda Mihály, Losonczi Péter, Moldvay Tamás, Tarnay László és Pavlovits Tamás.

Tengelyi László 2001-es, Wuppertalba történt távozása, valamint Mezei Balázs elnök és Toronyai Gábor titkár munkahelyi körülményeinek változása nyomán a Szakosztály működése esetlegessé vált. Sor került azonban időről-időre eseményekre, így Balassa Péter, Lányi András, Sárkány Péter, Simon Róbert, Vermes Katalin írásainak vitáira, illetve Zuh Deodáth könyvének bemutatójára.

A Szakosztály működésének megszűnése azonban, szerencsés módon, nem járt együtt – az akadémiai, illetve egyetemi filozófián kívüli – „társasági" filozófiai-fenomenológiai élet intézményes megszűnésével. 2005-ben ugyanis a

fenomenológusok újabb nemzedéke megalapította a Magyar Fenomenológiai Egyesületet, amely azóta is a hazai fenomenológiai kutatások talán legfontosabb fóruma.

(Toronyai Gábor)

*

A Magyar Fenomenológiai Egyesület története

A Magyar Fenomenológiai Egyesület egy intézményektől független civil szervezet, amelyet a fenomenológia iránt érdeklődő fiatal kutatók és doktoranduszok alapítottak 2005 szeptemberében. Az Egyesület hivatalosan 2020-ig működött, amikor a megváltozott jogi környezet miatt be kellett szüntetni a működését. Azóta informális csoportként működik tovább és évi egy nagykonferenciát tart, rendszerint az ELTE BTK Filozófia Intézetével karöltve.

Az alapítói névsor és funkciók

Blandl Borbála (titkár), Farkas Henrik, Kenéz László (elnökhelyettes), Papp Zoltán, Pintér Tibor, Rónai András, Sajó Sándor, Sárkány Péter, Tiszóczi Roland, Ullmann Tamás (elnök)

Az Egyesülethez legelőször csatlakozó és mindvégig aktívan tevékenykedő tagok: Váradi Péter, Szabó Zsigmond, Takács Ádám, Varga Péter András, Zuh Deodáth, Schwendtner Tibor, Toronyai Gábor, Vermes Katalin.

Az egyesület fő célja a fenomenológiai gondolkodás vizsgálata és népszerűsítése. Ezt konferenciák és workshopok szervezésével, előadássorozatok indításával, nyári egyetemekkel és különféle kiadványok megjelentetésével igyekezett elérni.

Az Egyesület sokáig nagy népszerűségnek örvendő rendezvényeket szervezett. Ezeknek a tudományos rendezvényeknek az anyagát azután az Egyesület saját folyóiratában *(Aspecto)*, tanulmánykötetében és könyvsorozatában *(Aspecto-könyvek)* jelentette meg.

SZTE Klebelsberg Könyvtár és Levéltár SZEGED 1.

Konferenciák a Magyar Fenomenológiai Egyesület rendezésében

2005. december 19–20. Sartre filozófiai öröksége. Konferencia. ELTE.
2006. május 25–26. Első fenomenológia szimpózium. ELTE.
2006. december 21–22. Transzcendencia és megértés. Konferencia Emmanuel Lévinas születésének századik évfordulójára. Miskolci Egyetem.
2007. április 28. Fenomenológia Kollokvium. Eötvös Kollégium.
2007. május 24–25. Második Fenomenológia szimpózium. ELTE.
2007. december 20–21. Az intencionalitás problémája. Konferencia ELTE.
2008. május 29–30. Harmadik fenomenológia szimpózium. Szeged.
2008. december 15. Merleau-Ponty – Test és intencionalitás. Konferencia ELTE.
2009. március 13–14. Negyedik fenomenológia szimpózium. A fenomenológia aktualitása. Kolozsvár, Babes-Bólyai Egyetem.
2009. december 17–18. Konferencia Edmund Husserl születésének 150. évfordulója alkalmából. ELTE.
2010. június 3–4. Ötödik fenomenológia szimpózium. Veszprém, Pannon Egyetem.
2010. december 18. Interszubjektivitás és kulturális tapasztalat. Konferencia ELTE.
2011. január 14–15. Analitikus filozófia és fenomenológia konferencia. Kaposvár.
2012. május 3–4. Nietzsche – A filozófia átváltozásai. Konferencia ELTE.
2012. november 23–24. Az értelem keletkezése – értelemképződés és értelemrögzítés között. Kortárs fenomenológiai workshop. Marosvásárhely.
2013. március 22–23. Edmund Husserl Eszmék I. Konferencia a mű megjelenésének 100. évfordulója alkalmából. ELTE.
2013. március 29–30. A fenomenológia új útjai. Konferencia ELTE.
2014. március 20–21. Az életvilág fenomenológiája. Konferencia ELTE.
2015. március 19–20. Tengelyi László emlékkonferencia. ELTE.
2016. március 25–25. Erósz és alteritás konferencia. ELTE.
2017. május 12. „Halál, sors, önazonosság. Heidegger és a *Lét és idő* 90 éve". ELTE.
2021. május 21. Epokhé és redukció. Konferencia ELTE.
2022. május 20. A tudat aspektusai. Konferencia ELTE.
2023. május 31. A politikum fenomenológiája. Konferencia ELTE.
2024. május 23–24: A szabadság színe és visszája. Konferencia ELTE.

Folyóirat

A Magyar Fenomenológiai Egyesület folyóirata *Aspecto* címmel jelent meg. A folyóirat szerkesztői: Deczki Sarolta, Pintér Judit Nóra, Farkas Henrik, Kenéz László, Rónai András, Szabó Zsigmond, Ullmann Tamás, Váradi Péter.

A folyóirat megjelenését Feith Zoltán és a Feith Alapítvány támogatta.
ISSN: 2060-2316
Felelős kiadó: Kenéz László

A folyóirat facebookon olvasható beharangozója:
„Az ASPECTO célja a filozófia kiszabadítása akadémiai zártságából. Ezért a folyóiratban való publikálás fő kritériuma az írás olvashatóság és a gondolatmenet érthetősége, függetlenül a filozófiai irányzatoktól és intézményes szekértáboroktól. A folyóiratot a Magyar Fenomenológiai Egyesület indította és támogatja."

A folyóirat a szerkesztés nehézségei és anyagi problémák miatt átalakult évkönyvvé és 4 száma jelent meg:

2008. *Változás*
2009. *Vágy*
2011. *Illúzió*
2013. *Ritmus*

Tanulmánykötetek

A Magyar Fenomenológiai Egyesület által rendezett konferenciák anyagából a következő tanulmánykötetek születtek:

Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. L'Harmattan, Budapest, 2008.

Kenéz László – Rónai András (szerk.): *A dolgok (és a szavak). A fenomenológiai kutatás kortárs problémái*. Budapest, L'Harmattan, Budapest, 2008. Dasein Könyvek.

Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai Vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. L'Harmattan, Budapest, 2009. Dasein Könyvek.

Ullmann Tamás – Váradi Péter (szerk.): *Sartre és Merleau-Ponty. A francia fenomenológia klasszikus korszaka. Sartre és Merleau-Ponty levelezésével*. L'Harmattan, Budapest, 2011.

Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. L'Harmattan, Budapest, 2011. Dasein Könyvek.

Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Kortársunk, Husserl. Tanulmányok a 150 éves Edmund Husserl filozófiájáról*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2013.

Könyvsorozat

Az *Aspecto-könyvek* az *Aspecto* folyóirat könyvsorozata. A sorozatot a L'Harmattan Kiadó adja ki. Sorozatszerkesztők: Deczki Sarolta, Farkas Henrik, Kenéz László, Rónai András, Szabó Zsigmond, Ullmann Tamás, Váradi Péter.

Az eddig megjelent kötetek

Szabó Zsigmond: *A libidó antinómiája és más paradoxonok* (2012)
Ullmann Tamás: *Az értelem dimenziói* (2012)
Takács Ádám: *A fenomén és tárgya. Fenomenológiai értelmezések és elemzések* (2013)
Pintér Judit Nóra: *A nem múló jelen. Trauma és nosztalgia* (2014)
Sajó Sándor: *Majdnem minden. A megtört totalitás dialektikája* (2014)
Deczki Sarolta: *Meredek sziklagerincen. Husserl és a válság problémája* (2014)
Kicsák Lóránt: *Apóriák próbatétele. Tanulmányok, esszék* (2015)
Rónai András: *A kifejezés* (2017)
Komorjai László: *Idő és folytonosság. A tapasztalatfolyam fenomenológiája* (2017)
Marosán Bence Péter: *Kontextus és fenomén. Igazság, evidencia és tapasztalat Edmund Husserl munkásságában* (2017)
Czétány György: *A transzcendentális probléma. Három szintézis harca egy konzisztens valóságért* (2019)
Ullmann Tamás: *Túl a jelentésen. Sematizmus és intencionalitás 2.* (2019)
Marosán Bence Péter: *Kontextus és fenomén II. Az igazság problémája az időtudat és a keletkezés husserli filozófiájában* (2020)
Schreiner Dénes: *Tragikus voyeur. Filozófiai kísérletek* (2020)
Szabó Zsigmond: *The Ontology of Becoming. A Phenomenology of the Infinite* (2022)
Komorjai László: *Keletkezés és végtelen* (2025)
Marosán Bence Péter: *Kontextus és fenomén III. Az Abszolútum anatómiája* (2025)

Jelen

Jelenleg a Magyar Fenomenológiai Egyesület informális szervezetként működik. Évente egy nagyszabású konferenciát rendez, aminek az ELTE BTK Filozófia Intézete ad otthont. A szervező tevékenység legnagyobb részét Marosán Bence Péter végzi.

Az Egyesület a kezdetektől fogva rendezett nyári egyetemeket. A nyári egyetem hagyománya töretlen, minden évben megrendezésre kerül Farkas Henrik szervezésében.

(Ullmann Tamás)

Magyar Filozófiai Nyári Egyetem

Az első Nyári Egyetem lebonyolítására 2006-ban került sor. Helyszíne 2009 óta a Badacsony lábánál található Badacsonyörs. E rendezvény segítségével a szervezők egyrészt azoknak a hallgatóknak próbáltak alternatívát kínálni, akiknek intézményes keretek között nem volt lehetőségük elmélyülni a kortárs kontinentális filozófia gondolkodóiba, másrészt olyan atmoszférát próbáltak teremteni, amely az intézmények gyakran feszengő légkörét felváltva lehetőséget teremt kötetlenebb és bátrabb filozófiai beszélgetésekre.

A rendezvény annak első időszakában a francia fenomenológia korszakos alakjaira, Sartre-ra, Merleau-Ponty-ra, Levinasra, illetve a velük kortárs és hozzájuk sok szálon kapcsolódó posztstrukturalista gondolkodók, elsősorban Foucault és Deleuze munkásságának feldolgozására helyezte a hangsúlyt. A nyári egyetem programjában a fenomenológiai és posztstrukturalista irány és gondolkodásmód a mai napig fontos, ugyanakkor 2009-től egyre nyitottabbá válik más filozófiai szerzők és irányzatok felé. E nyitás nem pusztán a filozófiatörténetileg megkerülhetetlen szerzők és témák fokozatos beemelését jelentette, de a kortárs analitikus és marxista filozófiához való közeledést is.

A 2010-es évek jelentős változást hozott az MFE életében. A politika (különféle formákban azóta is tartó) durva támadássorozatot intézett a filozófia és általában a magyar kultúra ellen, amelynek hatása alól az egyesület sem vonhatta ki magát. Az addigi minimális anyagi támogatások teljesen megszűntek, az alapítók többsége pedig – részben a filozófusi élet reménytelenségét látva, másrészt személyes okokból – távozott az egyesületből. Nem pusztán a workshopok

és előadássorozatok, de az *Aspecto* című folyóirat is megszűnt. Néhány lelkes ember erőfeszítésének köszönhetően a nyári egyetemet sikerült életben tartani. Az azóta eltelt években három fontosabb változás történt a nyári egyetem történetében.

Míg korábban szerzők és tematikus blokkok is szerepeltek a programban, a 2010-es évek elejétől a nyári egyetem programja kizárólag egy-egy téma feldolgozása köré szerveződött. A témák rendkívül sokszínűek, ugyanakkor a kor változásaitól nem függetlenül a társadalom – és politikafilozófiai kérdések váltak uralkodóvá. 2014 és 2024 között a következő témák kerültek terítékre: biopolitika; szubjektivitás; ideológia és utópia; esztétika és hatalom; vágy és politika; abnormalitás; egyenlőség és egyenlőtlenség; egzisztencia, hatalom, psziché; az élet fogalma; a szabadság. A nyári egyetemnek immár nem elsődleges célja a fenomenológiához való kizárólagos kapcsolódás, még ha a tapasztalat elemzése továbbra is központi elemét képezi a kurzusoknak. A nyári egyetem résztvevői a filozófia egészét hívják segítségül, hogy kulcsot vagy kulcsokat találjanak dinamikusan változó világunk problémáink minél pontosabb leírásához és megértéséhez. A nyári egyetem középpontjában tehát nem egy szűkebben vagy éppen tágabban értett módszer vagy látásmód konzekvens alkalmazása áll, hanem a gondolkodással történő kísérletezések, amelyeknek része a tapasztalat elemzése, a fogalomelemzés és a tágan értelmezett kritikai elmélet belátásainak felhasználása is. E nyitással párhuzamosan a szervezők nem ragaszkodnak ahhoz, hogy kizárólag egyetemi hallgatóknak adjanak lehetőséget a kurzusokon való részvételre, hanem minden olyan érdeklődőt várnak, akinek kedve és türelme van filozófiai problémák elemzésére és továbbgondolására.

(Farkas Henrik)

A hermeneutika és a fenomenológia erdélyi intézményeiről

Az erdélyi filozófiai környezetben nem beszélhetünk a fenomenológia és a hermeneutika szilárd és folyamatosan működő intézményeiről. Inkább az 1990-es évektől erőteljes átalakulásban levő egyetemi/akadémiai intézményi keretekbe való beépüléséről, integrációjáról lehetett szó, azaz a hermeneutika jelenvalóvá tételét, szemléleti és tartalmi érvényesülését szorgalmazó erőfeszítésekről az egyéb oktatási és kutatási törekvések mellett.

Ilyen értelemben az első lépés a kolozsvári egyetemi környezetben 1994-ben történt, amikor a BBTE-en jómagam kezdeményeztem a *Filozófiai hermeneutika* tárgy bevezetését a magyar nyelvű filozófiai alapképzés tantervébe. A román filozófiai életben már volt egy szűk szakmai csoport, akik hermeneutikai kutatásokkal foglalkoztak és a tárgyat is oktatták. Hozzájuk igyekeztem felzárkóztatni a magyar nyelvű képzési kínálatot is. Párhuzamosan a *Transzcendentális fenomenológia* tárgy bevezetésére is sor került, mivel a román kollégák körében ugyancsak volt egy erőteljes nemzetközi kitekintésű fenomenológiai irányultság is. Ezt Egyed Péter oktatta.

Az intézményesülés útján újabb fontos lépést jelentett a *Hermeneutika és kultúra* magyar tannyelvű magiszteri képzés (MA képzés) létrehozása a BBTE-en 2000-ben. Itt új tárgyként vezettem be *A kultúra hermeneutikája* oktatását (s ezt párhuzamosan a román nyelvű filozófiai mesterképzőn is egészen mostanig tanítottam), az utóbbi években pedig az *Értelmezéselméletek* tárggyal bővítettem a hermeneutikai orientációjú kínálatot. A mesterképzőn visszatérő vendégoktatóink voltak Fehér M. István professzor, aki *Az esztétikai tudat hermeneutikai kritikája* című tárgyat oktatta, valamint Orbán Gyöngyi professzor a BBTE bölcsészkaráról, az *irodalmi és esztétikai hermeneutika* tanára. A BBTE kommunikációtudományi karán, valamint a Sapientia–EMT marosvásárhelyi karán *A kommunikáció hermeneutikája*, szintén általam bevezetett új tárgy formájában igyekeztem hasznosítani a hermeneutikai szemléletet és tematikákat a kommunikáció szakos hallgatók képzésében.

A Filozófiai Doktori Iskola vezetőjeként mindvégig igyekeztem teret biztosítani mind a hermeneutikai mind pedig a fenomenológiai kutatási témáknak. A doktori iskola képzési tervébe egy hermeneutikai szemléletű tárgyat is beiktattam *Hagyomány és történetiség a kultúrában* címmel.

A felsoroltak mellett a hermeneutikai és fenomenológiai témájú előadások, filozófiai és irodalmi szövegértelmezések rendszeresen beépültek a Csíkszépvízen évente sorra kerülő nyári filozófus táborok programjába. A műértelmezés és az irodalomoktatás terén pedig az *alkalmazott* hermeneutikai szemlélet és gyakorlat fontos intézményévé váltak két évtizeden keresztül az Orbán Gyöngyi professzor irányításával, a BBTE bölcsészkarának oktatói, doktoranduszai, valamint középiskolai irodalomtanárok és diákok együttes részvételével *Hermészkedő* néven szervezett szakmai táborok.

A jelzett intézményes keretekben kifejtett képzési, témavezetési, szakirányítási tevékenység útján sikerült a hermeneutikai szemléletmód és ismeretek iránti érdeklődést felkelteni a hallgatók soraiban, s ennek konkrét eredményei az évek folyamán sokrétűen megmutatkoztak a felvállalt kutatási projektek, az elkészült

szakdolgozatok, doktori disszertációk, konferenciaelőadások, szakmai publikációk formájában. Az alapképzés lezárásaként mintegy 25 hermeneutikai tematikájú államvizsga szakdolgozat, a magiszteri képzés befejezéseként hozzávetőleg 20 mesteri disszertáció született a szakmai irányításom alatt.

A hermeneutikai szempont érvényesítése és a hermeneutikai beállítódás alkalmazhatósága céljából *Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai kutatások* címmel közel két évtizeden keresztül kutatási projekt sorozatot kezdeményeztem és vezettem a kollégák és a doktoranduszaim számára. E kutatások olyan témákra összpontosítottak, mint *értelmezés, alkalmazás, interkulturalitás, interdiszciplinaritás, hozzátartozás, végesség, identitás, megfordíthatóság, igazság, történés, kimondhatatlan*. A kutatási eredményekként született tanulmányokat 9 közös tanulmánykötetben publikáltuk. A folyamatos hermeneutikai kutatótevékenység a doktori kutatásoknak is alapul szolgált. Eredményei leginkább az elkészült doktori disszertációk formájában mutatkoztak meg. Doktori témavezetőként hermeneutikai témakörben 15 doktori szakdolgozatot irányítottam, s ezek közül 9 már publikált kötetként is megjelent az Egyetemi Műhely Kiadó doktori dolgozatok sorozatában. Melléjük tevődik 5 fenomenológiai témájú, ugyancsak publikált disszertáció a szakmai irányításom alatt, s ugyanennyi készült még Egyed Péter doktori témavezetésével is.

Hosszúra nyúlik a hermeneutikai témakörnek szentelt előadások sora, melyeket filozófiatanárok felkészítőin, szakmai tanácskozásain, a filozófiai doktori iskola és a Kolozsvári Akadémiai Bizottság rendezvényein, valamint a csíkszépvízi nyári filozófus táborban tartottam. Itt csak néhány fontosabbat emelek ki szemléltetés végett: *a filozófiaóra mint hermeneutikai szituáció; a filozófiai hermeneutika alkalmazhatósága a kisebbségi létproblémák vizsgálatában; hogyan lehetséges a megértő kommunikáció?; a játék a játszásban és az értelmezésben; a hermeneutikai kultúraszemlélet lehetőségei és korlátai; a hermeneutika terapiás funkciójáról; hogyan lehetséges hermeneutikai kritika?* Ezek célja a hermeneutikai kérdések iránti érdeklődés felkeltése volt, a hermeneutikai szempontban rejlő értelmezési és alkalmazási lehetőségek felmutatása konkrét egzisztenciális és kulturális problémák vizsgálata során. Ugyancsak ezzel a céllal írtam a hermeneutikai képzést szolgáló kézikönyveket, mint *Bevezetés a hermeneutikába* (2007, 2010, 2019); *A kultúra hermeneutikája* (2021). Szintén ebbe a sorba illeszkedik Orbán Gyöngyi *Megértő irodalomolvasás* című tankönyvsorozata, amely a hermeneutikai műértelmezés irányából alapozza meg az irodalmi műveltség elsajátítását. A hermeneutikai és fenomenológiai publikációk sorát a *Kellék* fenomenológiai és hermeneutikai súlypontú számai (18–19–20, 22, 25, 36), valamint az *Erdélyi Múzeum* filozófia számaiban rendszeresen helyet kapó tanulmányok egészítik ki.

Bár a saját intézményi keretek létrehozásához nem voltak meg a szükséges adottságok, voltak hosszantartó időszakok, amikor az informális kapcsolatépítés és a hermeneutikai foglalatosságok iránti csoportos érdeklődés és részvétel pótolta az intézményi hiányokat. Legjobb időszakok azok voltak, amikor a többé-kevésbé elsajátított hermeneutikai szempont és beállítódás kezdte észlelhető módon kifejteni hatását a filozófiai képzésben részt vevő hallgatóknak, doktoranduszoknak a filozófiai kérdésekhez, a kutatási feladataikhoz való hozzáállására, s kezdték felismerni és gyakorlatilag is kipróbálni az újszerű lehetőségeket, melyeket ez a szemléletmód kínál. Számos külsődleges tényező is hozzájárult ahhoz, hogy bizonyos ideig egy viszonylag széles körű mozgalommá szerveződhetett ez a folyamat, és másokat is bekapcsolódásra ösztönözhetett a kommunikáció, az irodalomtudomány és a művészetek terén is. Ilyenek voltak a konferenciaszervezési és publikációs igényeket legalább minimálisan kielégítő sikeres pályázási tevékenység, a vendégtanár-programok, a magyarországi konferencia részvételek, az MTA–ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport és más fenomenológiai kutatócsoportok résztvevőivel ápolt élénk szakmai kapcsolatok. A viszonylagos támogatottság és önállósulás pozitív érzése reménykeltően hatott a saját intézményépítési törekvésekre.

Az, hogy ez mégsem válhatott egy határozott irányultsággá az egyetemi képzésben, részben a hermeneutikán kívüli tényezőknek köszönhető, elsősorban a hallgatói létszám drasztikus csökkenésének a filozófián, aminek következtében a hermeneutika iránt érdeklődők köre is látványosan megcsappant. Ennél is beszédesebb, hogy a beszűkülő intézményi keretek és a csökkenő támogatások közepette egyre kevésbé válik lehetségessé a szükséges idő- és energiaráfordítás, amit a hermeneutikai szemléletmód és beállítódás elsajátítása igényel. A jelenlegi körülmények az ilyenszerű törekvéseknek egyre kevésbé kedveznek.

Ami a jövőbeni perspektívát illeti, úgy vélem, a hermeneutikai szemlélet és beállítódás mint filozófiai opció korántsem túlhaladott, sőt, úgy tűnik, az utóbbi időben kezdett igazán integrálódni a különféle tapasztalati és szakmai területek problémafelismerési és problémamegoldási eljárásaiba. A tudományos kutatásban teret hódító interdiszciplináris tendenciák, a feloldhatatlannak tűnő politikai és erkölcsi konfliktusok, az útkereső műértelmezési stratégiák mindinkább igénylik a hermeneutikai szempont érvényesítését. A belső konfliktusaival küszködő egyén számára a nyitottság, a dialogikus viszonyulás, a mássághoz való odafordulás, a jóindulatra és megértésre hangolódó életvitel terápiás lehetőségeket kínál. A hermeneutika által szorgalmazott szemlélet- és beállítódás váltás utakat nyithat a korunkra jellemző kulturális anomáliák kezeléséhez és feloldásához. Tehát korántsem merült ki – az elméleti filozófiai aspektusokon

túlmenően –, a gyakorlati alkalmazhatósági területeken sem a hermeneutikai nézőpont hasznosíthatósága. A hermeneutikában jártas szakértők kitartó munkálkodásán is múlik, hogy ez a jövőben mennyire lesz sikeres.

(Veress Károly)

Krékits József – Lubinszki Mária

A Magyar Daseinanalitikai Egyesület története napjainkig

A magyarországi pszichoanalitikus mozgalom emblematikus alakjának, Ferenczi Sándornak lett volna alkalma találkozni Ludwig Binswangerrel, a daseinanalízis megalapítójával, mivel mindketten baráti viszonyban voltak Sigmund Freuddal, a pszichoanalízis atyjával, és leveleztek is vele. Két alkalommal is egyidőben kaptak meghívást Freud bécsi lakásába, de Ferenczi mindkét alkalmat lemondta, nem akart osztozkodni mással a Mester figyelmében (Lubinszki 2019). Így valószínűleg sosem találkoztak, miközben tudtak egymásról. Egy magyar származású filozófussal viszont volt kapcsolata Binswangernek, mégpedig Szilasi Vilmossal (Wilhelm Szilasi), aki Husserl tanítványa, majd munkatársa és Heidegger követője volt, valamint 1947-től Freiburgban volt utódjuk a filozófiai katedrán.

A második világháborút követően a magyarországi kommunista jellegű politikai berendezkedés nagyon nem kedvezett Martin Heidegger filozófiája befogadásának. Talán ennek tudható be, hogy a filozófus főműve, a *Lét és idő* csak 1989-ben, a rendszerváltás évében jelenhetett meg magyar nyelven, melynek lefordításában és megjelentetésében oroszlánrésze volt Vajda Mihálynak. Korábban csak szekunder irodalomból értesülhetett a szélesebb olvasóközönség Heidegger filozófiájáról. Meg kell említenünk Fehér M. István magyar filozófus nevét is, aki elsőként írt kismonográfiát Heidegger filozófiájáról 1984-ben *Martin Heidegger* címmel, majd a németországi Heidegger-életmű kiadás bővülésével nagymonográfiát adott közre 1992-ben *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja* címmel. Vajda Mihály pedig a rendszerváltás után 1993-ban *A posztmodern Heidegger* címmel jelentetett meg könyvet a filozófusról. Mindketten kezdettől fogva tagjai voltak a Magyar Daseinanalitikai Egyesületnek (MDE) egészen a halálukig. (Fehér M. István 2021. június 17-én, Vajda Mihály 2023. november 26-án hunyt el. Fehér M. István 2013-tól, Vajda Mihály 2007-től volt a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagja.)

A pszichológusok, pszichiáterek részéről az első reflexió Heidegger és a pszichiátria lehetséges kapcsolatára vonatkozóan az 1983-ban megjelent Juhász Pál és Pethő Bertalan által jegyzett *Általános pszichiátria* című tankönyv volt, melyet valójában Pethő Bertalan filozófus és pszichiáter írt, és amelyben már fenomenológiai

és hermeneutikai megközelítéssel ír a pszichiátriáról. Ebben már hivatkozik más filozófusok mellett Martin Heidegger és Karl Jaspers filozófiájára, és több alkalommal idézi Ludwig Binswangert is. Sajnos a pszichiátriai, pszichológiai szakma erre akkor még nem volt igazán vevő, mivel hiányoztak hozzá a filozófiai alapok. (Ennek lett a következménye, hogy a pszichiátriai szakvizsgákon nem ezt az anyagot kérdezték, hanem a korábbi jegyzetek és tankönyvek anyagát.)

Ezt pótlandó jelent meg 1986-ban a *Pszichiátria és emberkép* című, Pethő Bertalan által válogatott és szerkesztett szöveggyűjtemény. Ebben található az első Binswanger fordítás magyar nyelvű szövege *Az ember helye a pszichiátriában* címmel, melyet a Freiburgi Egyetem Szilasi professzor által vezetett Filozófiai Fakultásán adott elő 1955-ben. A válogatásban ezen kívül Karl Jaspers *Általános pszichopatológiájá*ból is jelentek meg részletek magyarul, valamint fenomenológiai és filozófiai-antropológiai megközelítésű más tanulmányok fordításai. Itt kell megemlítenünk a fiatalon meghalt Kovács Sándor pszichiáter főorvos *TÉVELYgések (A humán betegségekről a mindennapi gyakorlat alapján)* címmel 1989-ben megjelent tanulmánykötetét. Ebben létezésanalízisként említette a daseinanalízist, többször idézve a fent említett könyveket, tanulmányokat. Mivel a *Lét és idő* magyar nyelvű megjelenése ugyanebben az évben történt meg először, csak Fehér M. István már említett kismonográfiájából tudott idézni Heideggertől.

Ezekben az idézetekben azonban a daseinanalízis mint *pszichoterápiás irányzat* még nem jelent meg, mivel ilyen irányú tanulmányok még nem kerültek lefordításra, ezáltal nem kerültek a pszichológia és pszichiátria szakterületén dolgozók látóterébe. Binswanger a mentális betegségek empirikus-fenomenológiai megközelítését írta le elméletben, amit inkább filozófiai antropológiaként kell értenünk. Mivel ő is pszichiáter volt, az általa vezetett kreuzlingeni Bellevue szanatóriumban súlyosabb pszichotikus és borderline páciensek feküdtek, akik esetében az általa kidolgozott antropológia nagyon fontos előrelépés volt a humán betegségek megközelítésében, amelyben a megértés, a beleérzés és az interpretáció módszerét használta. Ugyanakkor az 1950–60-as években kialakult daseinanalitikus pszichoterápia ezeknek a súlyosabb kórképeknek a gyógyításában nem tudott érdemi szerepet játszani, inkább a hagyományosan neurotikus megbetegedések terápiájában volt eredményes. Ugyanezért nem tudott gyökeret verni a pszichoanalízis sem – ami pedig Sigmund Freud álma is volt – a szanatóriumi, kórházi ellátásban.

A pszichoanalízis története bővelkedik levelezésekben[1], Sigmund Freud maga is több emberrel tartott fenn ily módon kapcsolatot, azonban csak

[1] Gondoljunk többek között Freud és Fliess, Freud és Jung, Freud és Bleuler, Ferenczi és Groddeck levelezéseire.

kevesekkel sikerült ezt élethosszig megőrizni. Ezen kevesek közé tartozik Ferenczi Sándor[2] és Ludwig Binswanger. A velük folytatott levelezés azon túl, hogy talán a legmélyebb betekintést nyújtja a pszichoanalízis magyarországi, svájci és ausztriai történetébe, egyben hiteles krónikája két olyan barátság történetének, mely példaértékű lehet napjainkban is. Sigmund Freud Ludwig Binswangerrel 1907 februárjában, Ferenczi Sándorral 1908 februárjában találkozott, és változó intenzitással, de töretlen hittel íródtak leveleik. Mindegyikük másvalamiben hitt; épp ez adja meg a levelek különös hangulatát, az ellentétek kimondott-kimondatlan feszültségét.[3]

A találkozás, mely korábban Ferenczi Sándor és Ludwig Binswanger között nem jött létre, sikerült viszont Lubinszki Máriának és Fazekas Tamásnak 2003 októberében Bécsben az IFDA (*International Federation for Daseinsanalysis*) V. Fórumán. Lubinszki Mária pszichológus, magyar PhD ösztöndíjasként vett részt a Fórumon, mivel dolgozatát a daseinanalitikai pszichoterápia elméletéről kívánta megírni; Fazekas Tamás magyar anyanyelvű bécsi gyermekorvos és filozófus pedig az Osztrák Daseinanalitikai Egyesület (*Österreichisches Daseinsanalytisches Institut für Psychotherapie, Psychosomatik und Grundlagenforschung* – ÖDAI) daseinanalitikus kiképző pszichoterapeutájaként, és a *Daseinsanalyse* évkönyv szerkesztőjeként volt jelen a fórumon. A találkozásuknak és erőfeszítéseiknek lett a következménye, hogy 2004. július 7-én a Magyar Tudományos Akadémia Pszichológiai Kutatóintézetében, Budapesten megalakult a Magyar Daseinanalitikai Egyesület. Ebben fontos szerepet játszott Erős Ferenc pszichológus professzor, Lubinszki Mária doktori témavezetője, valamint a már említett Fehér M. István filozófus professzor. Az MDE első vezetősége a következőképpen állt fel:

Tiszteletbeli Elnök: Prof. Dr. Fehér M. István
Elnök: Mag. Phil. Dr. med. Fazekas Tamás
Elnökségi Tag: Prof. Dr. Erős Ferenc
Főtitkár: Lubinszki Mária

[2] Ferenczi Sándor (1873–1933) pszichoanalitikus Miskolcon született. Orvosi tanulmányait Bécsben folytatta. 1897-től élt Budapesten, ahol a kulturális élet meghatározó személyiségeivel került kapcsolatba. Neki köszönhetően Budapesten a pszichoanalízis összefonódott a haladó szellemi áramlatokkal és kulturális mozgalmakkal (Harmat, 1994).

[3] 1992-ben látott nyomtatásban napvilágot e két levelezésgyűjtemény. A Freud–Binswanger levelezés egy kötetet tesz ki, a tudományos előszó és lábjegyzetek megkönnyítik a tájékozódást (Larsson, 1995: 769). A két levelezés külön-külön más-más jelentőséggel bír. A Freud–Ferenczi levelezés, mely hat kötetben jelent meg, személyes és szakmai konfliktusoktól sem mentes, de igen mély és szoros barátság krónikája, míg a Freud–Binswanger levelezés egészen más típusú emberi kapcsolatot tár fel: egy lassan kibontakozó, tiszteletteljes, őszinte barátság példája annak ellenére, hogy két, korban, személyiségben, intellektuális stílusban és alapvető meggyőződésben ennyire különböző emberről volt szó.

Egyesületünk kezdettől fogva tagja az IFDA-nak. Az egyesület első 8 évében főként a daseinanalízis megismertetése volt a cél, ezért általában évi 4 alkalommal tartottunk szemináriumokat Budapesten és Bécsben, valamint az egyesület tagjai ismételten előadtak a Magyar Pszichiátriai Társaság, a Magyar Pszichológiai Társaság és a Magyar Pszichoanalitikus Egyesület konferenciáin. Többször csatlakozott a szemináriumokhoz az ÖDAI elnöke Hans-Dieter Foerster, és az egyesület oszlopos tagja Johann Georg Reck, emelve a szemináriumok színvonalát. Több ismert magyar tudós kapcsolódott egyesületünkhöz, mint a már említett Vajda Mihály filozófus professzor, a korábbi Budapesti Iskola tagja, Schwendtner Tibor filozófus, aki több tanulmánykötetet írt Heideggerről és Husserlről, Szummer Csaba pszichológus, aki fenomenológiai és hermeneutikai szemszögből tárgyalta a pszichoanalízist tanulmányaiban. Kiemelendő még egy válogatás 1993-ból, melyet Szummer Csaba és Erős Ferenc szerkesztett: *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről* címmel, melyben neves filozófusok (Heidegger, Wittgenstein, Popper, Habermas, Ricœur, Grünbaum, Davidson, Rorty) írásai jelentek meg a pszichoanalízisről.

2004-től a *Daseinsanalyse* évkönyvben rendszeresen publikáltak tanulmányokat az egyesület tagjai: Fazekas Tamás (2004, 2009, 2010, 2023, 2024), Fehér M. István (2005, 2006, 2008, 2012, 2013), Schwendtner Tibor (2005, 2009, 2023), Lubinszki Mária (2007, 2009), Vajda Mihály (2009), Erős Ferenc (2009), Gedő Éva (2009), Sárkány Péter (2009), Hárs György Péter (2009), Krékits József (2012, 2013, 2021, 2024), Szummer Csaba (2013, 2019, 2020, 2022), összesen 28 tanulmányt.

Fontos lépés volt az elméleti és a gyakorlati daseinanalízis terjesztése szempontjából két könyv megjelentetése magyar nyelven: Holger Helting: *Bevezetés a pszichoterápiás daseinanalízis filozófiai dimenzióiba* (2007) és Gion Condrau: *Freud és Heidegger (Daseinanalitikai neurózistan és pszichoterápia)* (2013) a *Dasein könyvek* sorozatban (sorozatszerkesztők: Lubinszki Mária és Schwendtner Tibor). A fentieken kívül még 20 kötet jelent meg a sorozatban a L'Harmattan Kiadó és a Magyar Daseinanalitikai Egyesület közös kiadásában fenomenológiai és hermeneutikai tárgykörben a mai napig. Ezek közül kiemelném Schwendtner Tibor három művét, a 2008-ban megjelent *Husserl és Heidegger – Egy filozófiai összecsapás analízise*, a 2011-es kiadású *Eljövendő múlt – Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*, valamint a 2016-os *Heidegger és a nemzetiszocializmus* című köteteket.

2007 szeptemberében az MDE szervezett egy nemzetközi konferenciát: *Mi van a kultúrák között? Pszichoterápia interkulturális szempontból* címmel. Ezen a konferencián részt vett Gion Condrau fia, Gion Fidel Condrau, amelynek történelmi jelentősége volt, hiszen édesapja álma volt, hogy Magyarországon is

jelen legyen a daseinanalízis. Egy évre rá, 2008-ban jelent meg Fazekas Tamás: *Fundamentale Psychotherapie – Grundlegung einer interkulturellen Psychotherapie* (Alap-pszichoterápia – Egy interkulturális pszichoterápia alapvetése) című könyve német nyelven a Peter Lang Kiadónál.

2012. szeptember 28–29-én Budapesten került megrendezésre az IFDA 8. Fóruma (*8th Conference of the International Federation of Daseinsanalysis*), melyen az egyesület tagjai közül többen is előadást tartottak.

Krékits József pszichiáter és pszichoterapeuta 2011-től elkezdte daseinanalitikusi kiképzését az Osztrák Daseinanalitikai Egyesületben (ÖDAI) Bécsben Fazekas Tamás szupervíziója és mentorálása mellett. 2012. novemberében Krékits József pszichiáter-pszichoterapeutát választotta meg az egyesület új elnökének, aki 2014-ben osztrák diplomát szerzett daseinanalitikus pszichoterápiából. Ebben az évben az Egyesület főtitkára Szummer Csaba, elnökségi tagja Sárkány Péter lett.

Ettől kezdve elindult a daseinanalitikus pszichoterapeuta jelöltek kiképzése sajátélményű önismereti terápiában és az elméleti szemináriumok is folytatódtak. Eközben nem állt le a daseinanalízis népszerűsítése sem, de főként az álomelemző demonstrációs kiscsoportok segítségével igyekeztünk bemutatni a módszert, egyrészt az évenként megrendezett Siófoki PsziHé (Pszichoterápiás Hétvég) csoportterápiás rendezvényein, másrészt egyetemi városokban, Szegeden, Pécsett és Budapesten. Ezeknek köszönhetően egyre több érdeklődőt fogadunk szemináriumainkon, és az egyesület létszáma is növekszik. Jelenleg 34 aktív tagunk van. A magyar tagozat az IFDA egyik legjelentősebb nemzeti tagozata létszámát, és különösen publikációit tekintve.[4]

[4] Jelenleg az IFDA az egyetlen olyan nemzetközi szervezet, amely a daseinanalitikus gondolkodás és gyakorlat fejlesztésével, népszerűsítésével, publikálásával és terjesztésével foglalkozik. Viszonyításként közöljük az IFDA többi nemzeti tagozatának létszámát. Forrás: Emmy van Deurzen (főszerk.), Erik Craig–Alfried Längle–Kirk J. Schneider–Digby Tantam–Simon du Plock (szerk.): *The Wiley World Handbook of Existential Therapy*, John Wiley & Sons, 2019, 116–117). „Az IFDA-nak ma nyolc tagozata van Európában és Dél-Amerikában a következő országokban: Ausztria, Belgium, Brazília, Csehország, Görögország, Magyarország és végül Svájc, ahol 2 tagozat működik. Az IFDA tagozatok beszámolói szerint jelenleg (2019) a következő országokban képeznek terapeutákat: Belgium, Brazília, Csehország, Görögország, Magyarország és Svájc. Brazíliának 15 egyesületi tagja és egy terapeuta jelöltje van; Belgiumnak négy kiképző analitikusa és kilenc daseinanalitikus terapeutája van; a cseh és a magyar társaságnak 50-50 tagja van. (Ez becsült létszám.) A magyaroknak egy kiképző analitikusa és négy képzésben lévő kandidátusa van. A görögöknek 36 tagja, öt gyakorló analitikusa és 14 jelöltje van. Végül a két svájci társaságnak együttesen mintegy 60 kiképzett analitikusa van, és jelenleg nincsenek képzésben lévő jelöltjei." Időközben megalakult az Amerikai Egyesült Államokban is az ottani Daseinanalitikai Intézet 2021-ben Fazekas Tamás tevőleges részvételével és kiképző tevékenységével. Az American Daseinsanalytic Instituténak jelenleg 54 tagja és 9 kandidátusa van világszerte, Fazekas Tamás az elnökhelyettese az intézetnek.

Magyarországon a jelenlegi szabályozásoknak megfelelően csak orvosok vagy pszichológusok lehetnek pszichoterapeuták, orvosok második szakvizsgaként, pszichológusok klinikai szakpszichológusi, egészségpszichológusi vagy neuropszichológusi szakvizsgát követően szerezhetik meg ezt a képzettséget. Öt daseinanalitikus kiképző terapeuta kiképzése után folyamodhatunk akkreditációért az engedélyező szervekhez, most ezen dolgozunk. Két kiképző terapeutánk van, Krékits József és Fazekas Tamás, valamint 3 kandidátusunk várományos a kiképző címre: Borsányi Árpád klinikai szakpszichológus, Pócza-Véger Petra pszichoterapeuta és neuropszichológus és Sarungi Emőke felnőtt- és gyermek-pszichiáter és pszichoterapeuta szakorvos.

Négy konferenciát szerveztünk, 2016. november 22-én *Szorongások és szabadság-patológiák (Fenomenológiai és daseinanalitikai megközelítésben)* címmel Szegeden, mely konferenciánk anyagából kiadvány született: az *Imágó Budapest* folyóirat 2017/2-es tematikus száma *Fenomenológia és daseinanalízis* címmel jelent meg Kőváry Zoltán és Krékits József szerkesztésében. Ezt követően 2019. szeptember 27-én Budapesten a Károli Gáspár Református Egyetemen *Álom és szabadság* címmel tartottuk meg következő konferenciánkat, melynek írott formája a *Psychologia Hungarica Caroliensis* folyóirat 2020/1-es tematikus számában *Daseinanalízis* címmel jelent meg Szummer Csaba szerkesztésében. 2022. október 8-án ismét Szegeden tartottunk konferenciát *Álom és egzisztencia* címmel, melynek anyaga felkerült a Szegedi Akadémiai Bizottság YouTube csatornájára. 2023. október 28-án az Eötvös Loránd Tudományegyetemen tartottuk 4. konferenciánkat *Lét és értelem* címmel. Ennek anyaga megjelent a *Psychologia Hungarica Caroliensis* 2022/4-es számában Szummer Csaba szerkesztésében. Kiadványaink között meg kell említenünk a Kőváry Zoltán által szerkesztett, 2019-ben megjelent *Egzisztenciális pszichológia egykor és ma* című gyűjteményes kötetet, melyben fordítások szerepelnek Ludwig Binswanger, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Eugene Minkowski, Alfred Storch, Abraham Maslow, Desmond Cartwright és Rollo May írásaiból, valamint magyar szerzők ilyen témájú tanulmányai is szerepelnek benne, egyesületünk tagjai közül Kőváry Zoltán, Lubinszki Mária és Sárkány Péter tanulmányai. Itt kell megemlíteni Krékits József *Határhelyzetek és határterületek (Utam a daseinanalízishez)* című tanulmánykötetét, melynek több mint felét teszik ki a daseinanalitikus pszichoterápiával foglalkozó, korábban folyóiratokban megjelent írásai. Krékits József és Kőváry Zoltán egy könyvfejezetet írtak közösen, amely *Back to the Dreams. The Phenomenological-Daseinsanalytical Interpretation of Dreams* címmel jelent meg a *Dreams and Dreaming: Analysis, Interpretation and Meaning* című kötetben New Yorkban. 2021-ben jelent meg Fazekas Tamás és amerikai kollégája Miles Groth közösen írt párbeszéd könyve angol nyelven: *Dialogues on*

the Renaissance of Daseinsanalysis: What Does 'Existential' Really Mean? (Párbeszéd a daseinanalízis reneszánszáról: Mi az 'egzisztenciális' valódi jelentése?) címmel Kyle Glover szerkesztésében, a londoni Society for Existential Analysis kiadónál. Fontos állomás az egyesületünk életében Kőváry Zoltán: *Bevezetés az egzisztenciális pszichológiába* című 2022-ben megjelent műve az ELTE-Eötvös Kiadó gondozásában, melyben hosszú fejezetet szentel a daseinanalízisnek, kifejtve annak viszonyát más egzisztenciális szemléletű terápiákhoz. A kötet 2025-ben angolul is megjelenik a Routledge Publishingnál.

Mivel az egyesületünk tagjai Magyarország több egyetemén is tanítanak, a daseinanalízis bekerült a pszichológusok oktatási anyagába két budapesti egyetemen Kőváry Zoltán (Eötvös Lóránd Tudományegyetem) és Szummer Csaba (Károli Gáspár Református Egyetem), valamint a Szegedi Tudományegyetemen Krékits József jóvoltából. A Miskolci Egyetemen Lubinszki Mária révén a pedagógus képzésbe, az egri Eszterházy Károly Katolikus Egyetemen pedig az etika tanárok képzésébe került bele Schwendtner Tibor és Sárkány Péter jóvoltából. A 2020-ban indult posztgraduális Szegedi Pszichoterapeuta Képzés (FÉSZEK) részeként a daseinanalitikus pszichoterápia és álomelemzés alapvető részét képezi az oktatási anyagnak, ezt Krékits József és Sarungi Emőke adja elő. Mivel a kiképzésben résztvevők nagyobb része nem budapesti, ezért úgynevezett vándorszemináriumokat is tartunk különböző vidéki városokban, meghívva az ott élő érdeklődő kollégákat is.

Az egyéni sajátélményű kiképzésen kívül kiscsoportos sajátélményt is bevezettünk, melynek metodikája a demonstrációs jellegű kiscsoportokból fejlődött ki, melyet kezdetben Fazekas Tamás és Krékits József tartottak segítő szakmájú kollégáknak és pszichológus hallgatóknak. Ezekben a világon egyedül álló módon csoportos álomelemzés történik daseinanalitikus módszerrel. Az eddigi tapasztalatok alapján hamar ráéreznek a csoporttagok a módszer lényegére, elsajátítják álmaik daseinanalitikai megértését, így ezt a képzés sajátélményű részeként vezettük be 2022-től. Az elért eredmények ellenére még sok munka vár az egyesület tagjaira, hogy elérjük a daseinanalízis módszerspecifikus pszichoterápiaként való akkreditálását.

Ezúton mondunk köszönetet Fazekas Tamásnak, akinek folyamatos kiképzői munkája, támogatása, szupervíziója és bíztatása nélkül nem tartanánk itt.

Irodalom

Condrau, Gion (2013): *Freud és Heidegger. Daseinanalitikai neurózistan és pszichoterápia.* L'Harmattan, Budapest. Dasein Könyvek.

Fazekas Tamás (2008): *Fundamentale Psychotherapie – Grundlegung einer interkulturellen Psychotherapie.* Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main.

Fehér M. István (1984): *Martin Heidegger.* Kossuth, Budapest.

Fehér M. István (1992): *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja.* Göncöl, Budapest.

Freud–Binswanger (1992): *Sigmund Freud Ludwig Binswanger Briefwechsel 1908–1938.* Szerkesztette: Fitchner, Gerhard, S. Fischer Verlag, Berlin.

Freud–Ferenczi (2000): *Levelezés I/1. kötet, 1908–1911.* Szerkesztette: Brabant, Eva – Falzeder, Ernst – Giampieri-Deutsch, Patrizia. Thalassa Alapítvány–Pólya Kiadó, Budapest.

Groth, Miles – Fazekas Tamás (2021): *Dialogues on the Renaissance of Daseinsanalysis: What Does 'Existential' Really Mean?* Szerkesztette: Glover, Kyle. The Society for Existential Analysis, London.

Harmat, Pál (1994): *Freud, Ferenczi és a magyarországi pszichoanalízis. A budapesti mélylélektani iskola története, 1908–1993.* Bethlen Gábor Könyvkiadó, Budapest.

Heidegger, Martin (1989): *Lét és idő.* Fordította: Vajda Mihály – Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István. Előszó: Fehér M. István: *Heidegger útja a Lét és időig.* Gondolat, Budapest.

Helting, Holger (2007): *Bevezetés a pszichoterápiás daseinanalízis filozófiai dimenzióiba.* Fordította: Blandl Borbála – Lengyel Zsuzsa. L'Harmattan, Budapest. Dasein Könyvek.

Juhász Pál – Pethő Bertalan (1983): *Általános pszichiátria.* (I. kötet: *Pszichopatológia*, II. kötet: *Betegségtan és terápia*) Medicina, Budapest.

Kovács Sándor (1989): *TÉVELYgések. A humán betegségekről a mindennapi gyakorlat alapján.* Magvető, Budapest.

Kőváry Zoltán (szerk.) (2019): *Egzisztenciális pszichológia egykor és ma.* Oriold és Társai Kiadó, Budapest.

Kőváry Zoltán (2022): *Bevezetés az egzisztenciális pszichológiába. Történet, elmélet és alkalmazás.* ELTE Eötvös Kiadó, Budapest.

Krékits József (2017): *Határhelyzetek és határterületek. Utam a daseinanalízishez.* Oriold és Társai Kiadó, Budapest.

Krékits József – Kőváry Zoltán (2017): Back to the Dreams. The Phenomenological-Daseinsanalytical Interpretation of Dreams. In Nebeolisa, Okagbue (szerk.): *Dreams and Dreaming: Analysis, Interpretation and Meaning.* Nova Science Publishers, New York, 1–26.

Larsson, Bo (1995): „Sigmund Freud – Ludwig Binswanger. Briefwechsel 1908-1938." The *Psychoanalytic Quarterly,* 64, 769–773.

Lubinszki Mária (2019): A daseinanalitikai pszichoterápia elméletben és a gyakorlatban (A heideggeri filozófia a gyógyításban). In Kőváry Zoltán (szerk.): *Egzisztenciális pszichológia egykor és ma.* Oriold és Társai Kiadó, Budapest.

Pethő Bertalan (szerk.) (1986): *Pszichiátria és emberkép.* Gondolat, Budapest.

Schwendtner Tibor (2008): *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise.* L'Harmattan, Budapest. Dasein Könyvek.

Schwendtner Tibor (2011): *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél.* L'Harmattan, Budapest. Dasein Könyvek.

Schwendtner Tibor (2016): *Heidegger és a nemzetiszocializmus.* L'Harmattan, Budapest. Dasein Könyvek.

Szummer Csaba – Erős Ferenc (szerk.) (1993): *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről.* Cserépfalvi, Budapest.

Vajda Mihály (1993): *A posztmodern Heidegger.* Budapest, T-Twins–Századvég Kiadó.

Ropolyi László

Az International Society for Hermeneutics and Science tevékenysége

Az *International Society for Hermeneutics and Science (ISHS)* egy magyarországi kezdeményezés nyomán létrejött nemzetközi filozófiai társaság. A szervezet 1993 és 2017 között volt leginkább aktív, ebben a periódusban 16 konferenciát, illetve konferenciaszekciót szervezett különféle – főként európai – helyszíneken. Mostanában éppen kevés életjelt mutat.

A társaság célja (volt és maradt): a hermeneutika természettudományokban, matematikában és technikában betöltött szerepének megértése, többek között konferenciák, találkozók szervezésével, információk terjesztésével, tudósok és filozófusok közös vitáinak elősegítésével.

Ebben a dolgozatban röviden bemutatjuk létrejöttének körülményeit, működésének jellegzetességeit és fontosabb következményeit. A társaság fennállásának és működésének jelentősége a hermeneutika magyarországi művelése szempontjából mindenekelőtt abban áll, hogy egy fontos területen lehetővé tette a magyarországi kutatások nemzetközi kontextusba való illeszkedését, valamiféle közös munkát, illetve a releváns elképzelések, módszerek, eredmények kölcsönös és hatékony megismerését.

1. Az ISHS létrejötte

Az ISHS létrejöttének elsődleges forrásaként Schwendtner Tibornak az 1980-es évek végén az ELTE-n (TTK-s vegyészként, BTK-s filozófusként, illetve tudománytörténet és tudományfilozófia szakosként) folytatott komplex tanulmányait jelölhetjük meg. Tudományos és filozófiai érdeklődését követve észrevett ugyanis bizonyos meglepő párhuzamokat Thomas Kuhn tudományfilozófiája és a filozófiai hermeneutika között (Schwendtner 1991). E felismerés diszkussziói során hamarosan kiderült, hogy a tudományok hermeneutikai elemzése az 1960-as évektől – ha nem is túlságosan elterjedt, de – létező tudományelemző, tudományfilozófiai eljárás, amelyet tudományfilozófiai körökben a pozitivista tudományfilozófiától élesen elhatárolódó szemléletmódú posztpozitivista

tudományfilozófusok egyes képviselői a tudományfilozófia hermeneutikai fordulataként azonosítanak, illetve művelnek.

A tudományfilozófiát ugyanis – elsősorban létrejöttének ideológiai körülményei következtében – sokáig evidens módon logikai, nyelvi, illetve valaminő pozitivista filozófiai alapokon álló diszciplínának tekintették (Gulyás–Kampis–Kutrovátz–Ropolyi–Soós–Szegedi 2013). Ám a 20. század hatvanas éveiben megjelenő tudományfilozófiák (különösen *Hanson, Toulmin, Polányi* és *Kuhn* munkái révén) már jelentős mértékben megváltozott szemléletmódról tanúskodnak. Ezt a változást általában a tudományfilozófia szociológiai fordulataként szokták leírni, de *Kisiel* megállapítása szerint ezekben a munkákban tulajdonképpen már egy, a hermeneutika felé végrehajtott fordulat is megfigyelhető volt (Kisiel 1997: 329–341).

A filozófiai hermeneutika kiemelkedő képviselőinek Heideggernek, Gadamernek és Ricœurnek is lényeges szerepe volt abban, hogy felmerülhetett – a korábban szövegek értelmezésének művészeteként, illetve szellemtudományok módszertanaként alkalmazott – szemléletmód „működtetése" természettudományok esetében is. Az 1970-es, 1980-as években mindenekelőtt *Hesse, Stegmüller, Apel, Føllesdal, Kockelmans, Heelan, Kisiel, Ihde, Rouse* és *Vajda Mihály* próbálkozott (egyrészt a fenomenológia, másrészt) a hermeneutika tudományfilozófiai konzekvenciáinak elemzésével.[1] Ekkoriban jelentős visszhangja támadt *Márkus György* és *Patrick Heelan* vitájának, ami a *Science in Context* hasábjain jelent meg.[2]

Mindezekről persze elég felületes ismereteink voltak – de mivel a kérdéskört érdekesnek és fontosnak találtuk foglalkozni kezdtünk a témával. Mivel az világos volt, hogy a probléma iránt érdeklődők száma világméretekben sem túl nagy, kézenfekvő megoldásként kínálkozott egy olyan nemzetközi konferencia megszervezése, ahol jóformán minden, a témában dolgozó kollégával találkozhatunk majd, eszmét cserélhetünk, s ilyenformán naprakész ismereteket szerezhetünk a téma kutatásának helyzetéről.[3] A terv megvalósításához minden különösebb intézményi, adminisztratív vagy anyagi támogatás nélkül, tulajdonképpen baráti társaságként fogtunk hozzá – Schwendtner Tibor (MTA ösztöndíjas, majd Miskolci Egyetem, Filozófia Tanszék), Kiss Olga (Budapesti

[1] Néhány illusztráció: Kockelmans–Kisiel 1970; Heelan 1972: 252–260 és 277–283; Føllesdal 1979: 319–336; Rouse 1987; Ihde 1990.

[2] Márkus 1987: 5–51; Heelan 1989: 477–488. Magyar megjelenéseik: Márkus 2001: 385–447, valamint: Heelan 2001: 449–464. Márkus cikke olyannyira érdekes és fontos volt, hogy Érdi Péter és Tóth János – filozófusokból és filozófiai érdeklődéssel is rendelkező természettudósokból álló – ELMOHA köre 1992. november 30-án emlékezetes vitát rendezett róla Budapesten. A vita hozzászólóinak írásai, valamint Márkus ezekre reflektáló levele „ELMOHA munkafüzet" címen kéziratban maradtak.

[3] Vegyük figyelembe, hogy az 1990-es évek elején, éppen a rendszerváltás után vagyunk, amikor könnyen születtek efféle ambiciózus elképzelések.

Közgazdaságtudományi Egyetem, Filozófia Tanszék) és Ropolyi László (Eötvös Loránd Tudományegyetem, TTK Társadalomtudományi Kabinet) –, rendelkezésünkre álltak viszont két kiemelkedően sikeres konferencián szerzett tapasztalataink. Ezeket a Hronszky Imre által 1984-ben Veszprémben megrendezett *IUHPS 5th Joint International Conference on the History and Philosophy of Science* rendezvényén, valamint a Martinás Katalin, Ropolyi László és Szegedi Péter által az Eötvös Loránd Fizikai Társulat (ELFT) szervezési támogatásával 1990-ben, ugyancsak Veszprémben rendezett *Conference on the History of Thermodynamics: Facts, Trends, Debates* konferencián gyűjtöttünk. Gyakorlatilag követtük ezeket a modelleket, a szervezés tartalmi részét hárman végeztük, a gyakorlati ügyeket pedig az ELFT konferenciaszervező munkatársai bonyolították.

A *Conference on Hermeneutics and Science* rendezvényre 1993. szeptember 6–9. között Veszprémben került sor. Beharangozója szerint a kurrens tudományfilozófiákban egyre gyakrabban szereplő történeti kérdésekre, a tudományos közösségek sajátos szerepére, az életvilág, a retorika vagy a kontextusfüggés problémáira érdemes a (természet)tudományok és a hermeneutika lehetséges kapcsolatainak tanulmányozásával közös válaszokat keresni. Vajon lehetséges-e a tudományokhoz hermeneutika módszerekkel közelíteni, és ha igen miként és milyen eredmények reményében? Milyen hermeneutikai problémákkal találkozik egy tudományos kutató és hogyan oldja meg őket?

A szervezés tartalmi vonatkozásában komoly segítséget jelentett *Martin Eger* amerikai fizikus (CUNY, Staten Island, NY, USA) lelkesedése. A téma elkötelezettjeként és jó ismerőjeként (Eger – Shimony 2006) számos érdeklődő kollégát mozgósított. A konferencián körülbelül 30 előadás hangzott el; meghívott előadói *Fehér M. István, Karl-Otto Apel, Don Ihde, Robert Crease, Heller Ágnes, Vajda Mihály, Fehér Márta, Dagfinn Føllesdal* filozófusként, *Otto Rössler, Kampis György* és *Érdi Péter* tudományos kutatóként beszéltek. A 13 országból verbuválódott résztvevők száma nagyjából kétszerese volt az előadókénak, jelen volt, és aktívan részt vett a diszkussziókban *Fehér Ferenc* is, de Patrick Heelan, Theodore Kisiel, Márkus György és további néhány meghívott sajnos nem tudott eljönni. A konferencia kétnyelvű (angol és német), az előadók fele magyar kolléga volt. Az előadásokat tartalmazó *Proceedings*t a neves *Boston Studies in the Philosophy of Science* sorozatban sikerült megjelentetni.[4]

[4] Fehér–Kiss–Ropolyi 1999. A kötet a konferencia után 6 évvel jelent meg. A késlekedésnek több oka is volt, az egyik legjellegzetesebb: egyszer csak kiderült, hogy a kiadó mindenképpen ragaszkodik Dagfinn Føllesdal (aki az idő tájt egyebek között a Norvég Akadémia elnökeként és a Stanford nevesített professzoraként is tevékenykedett) bevezető szövegének a publikálásához – csakhogy egyáltalán nem volt könnyű, sőt, norvég kollégák szerint egyenesen reménytelen ügynek tűnt Dagfinnt rábírni, hogy ezt megírja. Végül megcsinálta.

A konferencia sikereként a résztvevők úgy döntöttek, hogy legyen a rendezvénynek folytatása, azaz közösen hozzunk létre egy alkalmas szervezetet, amelyik gondoskodik a Veszprémben összegyűlt közösség további rendszeres találkozóinak megszervezéséről, s elősegíti a hermeneutika és tudomány viszonyát kutatók együttműködését.

A szóban forgó szervezet, amelyik végül az *International Society for Hermeneutics and Science (ISHS)* nevet kapta „hivatalos" megalapítására a következő évben, 1994-ben Budapesten került sor. Ebben az évben augusztus 28–31. között ugyanis Budapesten rendezték az *EASST (European Association for the Study of Science and Technology)* esedékes konferenciáját *Conference on Science, Technology, and Change: New Theories, Realities, Institutions* címmel s a konferencia szervezői hozzájárultak egy *Science and Society: A Hermeneutic Perspective* szekció befogadásához. Az egynapos konferenciaszekciót azzal a céllal hirdettük meg és hívtuk össze augusztus 30-ra, hogy az ott jelenlévők hivatalosan is megalapíthassák az ISHS-t, de emellett húsznál több rövid előadás is elhangzott, közöttük a hermeneutika és tudomány témája iránt elkötelezett számos újonnan csatlakozó kollégáé.

A szekció résztvevői végül egyhangúan elfogadták az ISHS megalapítását. Bob Crease és Martin Eger javaslata alapján megvitattuk és elfogadtuk a szervezet küldetésnyilatkozatát,[5] deklaráltuk, hogy a szervezetnek két ún. centruma lesz: az *ISHS Stony Brook Center* a SUNY Department of Philosophy, Stony Brook, NY, USA keretei között működik majd Don Ihde és Bob Crease szervezésében, az *ISHS Budapest Center* pedig az ELTE Tudománytörténet és Tudományfilozófia Tanszékének keretei között Kiss Olga és Ropolyi László szervezésében létesül. Karl-Otto Apelt megválasztottuk az ISHS tiszteletbeli elnökének. Az alapító okiratot kb. 20 aláírás hitelesítette.

2. Az ISHS tevékenysége

Amint a fentiekből is látszik, a fejlemények alaposan túlhaladtak a szervezők széleskörű tájékozódását szolgáló eredeti célkitűzésen. A téma relevanciája és a sikeres konferenciázás következtében az ISHS létrejötte *szinte* figyelembe veendő ténnyé vált – az itthoni és a nemzetközi filozófiai közegben is. Mindazonáltal

[5] Lásd *International Society for Hermeneutics and Science*. Elérhető: http://ishs.hu/ (Utolsó letöltés: 2024.11.10.). „Mission. The purpose of the International Society for Hermeneutics and Science is to develop an understanding of the role of hermeneutics in natural sciences through, among other activities, organizing meetings, editing a newsletter, disseminate information, and facilitate discussions by an international group of scholars." (Bob és Martin a szöveget előző este Budapesten, egy Bástya utcai étteremben a világ valószínűleg legrosszabb bablevesének társaságában állította össze.)

működtetésének körülményei alapvetően behatárolták a társaság lehetőségeit és erősen korlátozták jelentőségét.

Alapvető nehézséget jelentett, hogy a konferencia szervezői a (természet)tudományok hermeneutikai elemzését (másként mondva: a tudományhermeneutikát) fontos, de nem kizárólagos kutatási feladatuknak tekintették, s így egyéb teendőikkel párhuzamosan akartak és tudtak az ISHS ügyeivel foglalatoskodni – amelyek időközönként (pl. konferenciaszervezések idején) meglehetősen megsokasodtak.[6] Hasonló okok miatt a szervezőmunkára nemigen akadtak stabilan vállalkozók, a témakör kutatását alapvetően előre vivő „nagy" emberek pedig segítőkészek voltak ugyan, de saját ügyeikkel elfoglaltak.[7]

Mindezek következtében – hosszabb bizonytalankodás és hezitálás után – úgy döntöttünk, hogy az ISHS-t se Magyarországon, se külföldön nem jegyeztetjük be „hivatalos" szerveződésként, hanem megőrizzük mindenféle adminisztrációtól való függetlenségét, informális jellegét, és esetenkénti szabad elhatározáson alapuló önkéntes vállalások révén szervezzük egész tevékenységét. Ez a működésmód persze lehetetlenné tette, hogy nagyobb mértékben igénybe vegyük a tudományfinanszírozás szűkös, de létező csatornáit. Az ISHS működtetését lényegében az egyes eseményekre, illetve az azokon résztvevő személyek kiadásaira alkalmanként megszerezhető támogatások, valamint a résztvevők saját (kutatási projektjeinek) költségvetése tette lehetővé. Az ISHS történetében ilyenformán mindvégig döntő jelentősége volt az egyéni kezdeményezéseknek, az önként vállalt feladatoknak s a téma művelése, valamint az érintett közösség érdekében hozott áldozatoknak.

A szervezet tevékenységének három, viszonylag jól azonosítható területe alakult ki.

2.1 Konferenciák, konferenciaszekciók szervezése

Legfontosabb volt és maradt a személyes találkozásokat és diszkussziókat elősegítő ISHS *konferenciák* szervezése. Ezeket jól kiegészítette, hogy hermeneutikai

[6] Jellemző, hogy a veszprémi konferencia *Proceedings*ének munkálatai során a kötet 10–15 verzióját kellett előállítani.

[7] Az ISHS harmadik konferenciáján, 1995-ben a hollandiai Leusdenben Joseph Kockelmans félrevont és közölte: „Én a te helyedben most alapítanék egy hermeneutika és tudomány témájú folyóiratot." Alighanem jó tanácsot adott. Ha sikerült volna megfogadni, a témakör ma egészen másként festene. Megjelenhetett és komoly hatást gyakorolhatott volna például az ISHS konferenciáin elhangzott több száz előadás szövege. Az ötlet megvalósítását azonban teljesen reménytelennek és saját akkori kutatási terveim szempontjából kockázatosnak találtam, lényegében hozzá se fogtam, illetve fogtunk.

témájú *szekciókkal* rendszeresen megjelentünk más tudományterületek, más orientációjú tudományos szervezetek, társaságok (mindenekelőtt az EASST és a 4S közös) konferenciáin.

1993–2017 között tizennégy helyszínen 16 rendezvényt tartottunk, 8 ISHS konferenciát és 8 konferenciaszekciót szerveztünk. A szervezés döntő részét az egyes helyszíneken otthonos, illetve az egyes társaságokban aktív kollégák végezték. A következő rendezvényekre került sor:[8]

1993. szeptember 6–9., Veszprém, Magyarország, Conference on Hermeneutics and Science / Konferenz über Hermeneutik und Naturwissenschaften.
1994. augusztus 30., Budapest, Magyarország, Session of EASST '94 Conference – Science and Society: A Hermeneutic Perspective.
1995. július 12–15., Leusden, Hollandia, Third Meeting of ISHS, Conference on Hermeneutics and Science.
1996. június 21–23., Stony Brook, New York, USA, Fourth Conference of ISHS.
1996. október 10–11., Bielefeld, Németország, Sessions at the joint conference of EASST and 4S – Hermeneutics and Science.
1997. június 15–20., Penn State (State College), Pennsylvania, USA, Hermeneutics of the Natural Science Conference.
1998. március 16–22., Tokió, Hiroshima & Kiotó, Japán, Session at the International Conference on Science, Technology & Society. – Hermeneutics and Science.
2000. szeptember 27–30., Bécs, Ausztria, Sessions at the 4S/EASST Conference – Hermeneutics vs. Systems Approaches to Science and Technology.
2003. június 7–11., Tihany, Magyarország, Hermeneutics and Science 2003 Conference.
2004. augusztus 25–28., Párizs, Franciaország, Session at the 4S/EASST Conference – Hermeneutics of Science and Technology.
2005. szeptember 23–26., Oldenburg, Németország, Session at the 88.Yearly Meeting of the German Society for the History of Medicine, Science and Technology – Hermeneutics and Reconstruction.
2008. augusztus 20–23., Rotterdam, Hollandia, Session at the 4S/EASST Conference – Interpreting Nature, Science, and Technology.
2010. augusztus 27–29., Bécs, Ausztria, Conference on Hermeneutics & Science – Worlds, Realities and Life.

[8] A rendezvényekről esetenként további információkat nyújt a (folyamatosan fejlesztés alatt álló, ám még kevéssé naprakész) ISHS honlap: International Society for Hermeneutics and Science. Conferences. Elérhető: http://ishs.hu/meetings-of-ishs/ (Utolsó letöltés: 2024.11.10.).

2013. július 28–augusztus 2., Bécs, Ausztria és Budapest, Magyarország, 20th Anniversary Conference of the International Society for Hermeneutics & Science – Hermeneutics of Science and Technology – A Reconsideration.
2016. augusztus 31–szeptember 3., Barcelona, Spanyolország, Session at the 4S/EASST Barcelona Conference – Hermeneutics: 'let Nature and material things speak'.
2017. augusztus 22–24., Baden, Ausztria, Conference of the International Society for Hermeneutics and Science.

Az ISHS saját konferenciái filozófiai, tudományos, tematikai és metodológiai szempontból is átfogó és nyitott, *metodológia- és közösségképző* rendezvényekként funkcionáltak. Alig van olyan, a témában aktív kutató, aki ne fordult volna elő egy-egy összejövetelen.[9] A konferenciaszekciókat befogadó rendezvények viszont alapvetően az *sts (science and technology studies)* újkeletű diszciplínájának európai és amerikai kutatóit[10] összetartó szervezetek ezrek által felkeresett hatalmas konferenciái. Az efféle konferenciák által befogadott szekciók segítenek felismerni a hermeneutikai módszerek *kapcsolatait* a tudományt vizsgáló tudás- és tudományszociológiai, tudomány- és kultúrtörténeti, technikafilozófiai, kulturális, politikai, esetenként posztmodern módon véghez vitt „tanulmányokat" hasznosító eljárásokkal. Ilyen módon tematizálni lehet a „hermeneutikai" és „társadalmi" közötti kapcsolatokat vagy a tudomány és technika napjainkban megfigyelhető összefonódásával létesülő technotudomány filozófiai/hermeneutikai vonatkozásait, és számos más összefüggést.

2.2 Meghívások, látogatások, tanulmányutak, lokális programok

Az ISHS rendezvényei nyomán természetesen számos személyi és szakmai kapcsolat, előadásokra való meghívások, ösztöndíjas tanulmányutak, közös kutatási, publikálási, sőt esetenként oktatási projektek s más effélék létesültek.

[9] A rendezvények résztvevőinek (egy nem teljes) listája megtalálható az ISHS aktuális honlapján: International Society for Hermeneutics and Science. Elérhető: http://ishs.hu/ (Utolsó letöltés: 2024.11.10.)

[10] A *science and technology studies (sts)*, amit talán tudomány- és technikatanulmányoknak mondhatunk magyarul, egy sokféle tudományelemző diszciplínát (pl. tudományfilozófiát, tudományszociológiát, kultúratudományt, politológiát stb.) és metodológiát (esetről esetre változó összetételben) alkalmazó (posztmodern) kutatási módszer. Főként esettanulmányokat állít elő. Az utóbbi 50 évben egyre népszerűbbé vált. Legjelentősebb szervezetei az *EASST (European Association for the Study of Science and Technology)* és az amerikai *4S (Society for Social Studies of Science)*. Rendszeresen rendeznek közös konferenciákat is.

Az ISHS Stony Brook Center jóvoltából több kolléga részt vehetett például Don Ihde *Technoscience Research Group* és *Technoscience Research Seminar* (SUNY, Stony Brook, NY, USA) projektjeiben, Don Ihde és Patrick Heelan amerikai meghívásokkal és magyarországi előadásokkal támogatták a kooperációt, holland–japán, osztrák–amerikai, bolgár–magyar és sok másféle együttműködés keletkezett.

Az ISHS Budapest Center vendégeként Budapesten járt többek között Susanne Lijmbach (Wageningen University, Hollandia), Patrick Heelan (Georgetown University, Washington, USA), Don Ihde (SUNY, Stony Brook, USA), Theodore Kisiel (Northern Illinois University, DeKalb, USA), Hans Radder (Vrije University, Amsterdam, Hollandia), Makoto Katsumori (Akita University, Japán), Andrew Feenberg (Simon Fraser University, Vancouver, Kanada) és tartott előadásokat, szemináriumokat, vett részt különféle kooperációkban itthoni filozófusokkal.

2.3 Kiadványok megjelentetése, publikációk

Saját anyagi források hiányában mindössze két ISHS konferenciakötet jelent meg, ráadásul a negyedik konferenciáé megelőzte az elsőét, sőt ez rögtön két változatban is kiadásra került.[11] A szekcióelőadások megjelenéseit nehéz volna követni, de tudomásunk van könyvfejezetekké vagy folyóiratcikkekké avanzsált írásokról, az *AI & Society* 13. kötetébe beválogatott cikkekről, orosz tudományfilozófiai kötetben megjelent fordításról és más effélékről. Az eredmények és elképzelések közötti tájékozódást segíti, hogy a rendezvények többsége kiadta az előadások összegyűjtött absztrakjait.[12]

Kezdetben feladatunknak tekintettük a társaság „tagságának" rendszeres informálására ún. *newsletter* publikálását, saját levelezőlista működtetését, de az informatikai fejlemények mindezeket hamarosan feleslegessé tették, s inkább személyes levelekkel, (sokszor módosított) weblappal, Facebook profillal próbáltunk kapcsolatot építeni és tartani.[13]

Mindezeket együttvéve az ISHS működését, ha jelentősnek nem is, de hasznosnak tekinthetjük. A téma iránt elkötelezetteket segíteni tudta valamiféle intellektuális identitás kialakításában és ápolásában. A tudomány- és technikaelemzők széles körében napirenden tartotta a hermeneutikai elemzések igényét

[11] Először a Stony Brook-i konferencia előadásai jelentek meg: Crease 1997. Majd a Fehér–Kiss–Ropolyi 1999.

[12] Egyesek megtalálhatók pl. az International Society for Hermeneutics and Science. Conferences vagy itt: Hermeneutics & Science Facebook-profilon.

[13] Az *ISH&S Newsletter*nek mindössze két száma jelent meg: 1995 februárjában, illetve 1996 márciusában Bart Gremmen gondozásában. A jelenlegi weblap és profil: International Society for Hermeneutics and Science, illetve Hermeneutics & Science Facebook-profil.

s demonstrálta jelentőségüket.[14] Az ISHS tevékenységének magyarországi hatásait részletesebben Kiss Olga tanulmánya ismerteti.[15]

AZ ISHS utolsó nyilvános rendezvénye a 2017-es badeni konferencia volt. Addigra a korábbi szervezet némileg átalakult, így a korábbi centrumok jelentősége lényegében megszűnt (megszűntek például a fenntartó magyarországi intézmények is). Badenben Bart Gremment (Wageningen University, Hollandia) elnökké választottuk, és megbíztuk további rendezvények szervezésével. Az általa tervezett összejövetelek azonban meghiúsultak: 2020-ban a Covid19-világjárvány, 2023-ban pedig szervezési malőrök akadályozták meg a wageningeni konferencia megtartását. A további történet egyelőre ismeretlen.

3. Az ISHS tevékenységének perspektívái

Az mindenesetre evidensnek látszik, hogy az ISHS által preferált és képviselt szemléletmód hatása legalább négy területen továbbra is jelentős marad és újabb kutatásokat generál: a tudományfilozófiában, a technotudomány értelmezésében, az információ és az információs univerzum, illetve a hálólét leírásában, valamint a tudományok oktatásának javításában.

3.1. Tudományfilozófia

A tudományfilozófia mai állapotára a szemléletmódok változatossága jellemző s a hermeneutikai/fenomenológiai szemlélet egy lehetőséget realizál ezek közül. A hét alapvető tudományfilozófiai szemléletet (Ropolyi 2003: 218–238; Gulyás–Kampis–Kutrovátz–Ropolyi–Soós–Szegedi 2013) mutatja az 1. táblázat:

[14] Sőt, esetenként ezeken a körökön túl is: a társaság budapesti megalakulásáról pl. riportban számolt be (az akkori) magyar rádió, vagy pl. a párizsi szekció kapcsán hosszú riportot közölt rólunk a *Science & Theology News* 2005. januári száma.

[15] Kiss Olga 2025: 232–244.

Gyakorlati attitűd\kontextus	Nyelv, logika	Társadalmi rendszer	Életvilág
A két irányzat közös elnevezése	*analitikus*	*szociálkonstruktivista*	*hermeneutikai*
„Konzervatív" reproduktív megértő megismerő	*analitikus tudományfilozófia* Carnap, Popper	*tudásszociológia* Mannheim, Bloor	*„bibliai" hermeneutika, fenomenológia* Husserl, Gadamer
„Forradalmi" produktív felfedező dologi	*dialektika nyelvfilozófia* Wittgenstein	*social studies of science* Collins, Latour	*„görög" hermeneutika* Heidegger
posztmodern pluralizmus: bármi elmegy - Feyerabend			

1. táblázat. A tudományfilozófia hét alapvető szemléletmódja

A hermeneutikai tudományfilozófia verzióját a legegyszerűbben talán úgy jellemezhetnénk, hogy ebben a szemléletmódban fokozott figyelmet fordítunk a tudomány alapvető vonásait meghatározó tényezők kontextusfüggésére. Ilyenformán vizsgálhatjuk a tudományos tevékenység, a tudományos állítások vagy akár a tudomány objektumainak kontextusát is. A különféle összefüggésrendszerekből felépülő „világok" elemzése különösen fontos lehet, ha egy gondolatrendszerben szeretnénk kezelni alapvetően eltérő „világokat".

A tudomány működésmódjának jobb megértését a tudományos- és életvilág összekapcsolódásának feltárásától is remélhetjük. Ebből a szempontból „világalkotó"-nak tekinthetjük a tudósok személyes életkörülményeit vagy a tudós közösségek által elfogadott paradigmákat, ugyanúgy, mint az egyes – elég tágan értelmezett – tudományos elméleteket is. Az ismert hermeneutikai eljárásokat jól lehet alkalmazni a tudományos szövegek létrehozása, tudományos állítások interpretálása, a valóság objektumainak konstrukciója elemzései során.

A tudományok konstruktivista szemléletmódja számára jelentőségteljesnek tekinthetjük a habermasi gondolatot, mely szerint, ami „kívülről" szemlélve társadalmi rendszer, az „belülről" életvilág. Efféle összetett szemléletmódban a tudományfilozófiai értelmezések sokoldalúbbak és realistábbak lehetnek és integráns részeivé válhatnak az *sts*, azaz a tudomány- és technikatanulmányok végtelen univerzumának. Ez a várható fejlemény valamennyire *Patrick Heelan* munkásságához is kapcsolható (lásd pl. Babich 2002).

3.2. Technotudomány értelmezése

Tágasabb szemléletmódot választ a tudomány és technika mai összefonódását észlelő *technotudományos* nézőpont. Kialakításában Bruno Latour mellett a 2000-es évektől Donna Haraway, Andrew Pickering, Don Ihde játszottak fontosabb szerepet (Gulyás–Kampis– Kutrovátz– Ropolyi–Soós– Szegedi: 170–194). A technotudomány sikeres leírása érdekében a tudományfilozófia és a technikafilozófia módszerei ötvözéséhez *Don Ihde* kialakított egy ún. posztfenomenológiai felfogást (ami egyszerűen szólva a fenomenológia és a pragmatizmus valaminő kombinációja) (Selinger 2006). Elképzelésének hasznosítása a technotudomány intézményesülésével párhuzamosan bizonyosan intenzíven folyik majd a közeljövőben is.[16]

3.3. Az információs univerzum, illetve a hálólét

Napjaink társadalmi és kulturális viszonyaira meghatározó jelentőségű hatást gyakorolnak az *információs technikák*, a digitalizáció, a számítógépesítés, a hálózati szerveződés és a datafikáció univerzálissá válása. Mindezek értelmezése azonban gyerekcipőben jár. Megismerésükhöz és megértésükhöz nélkülözhetetlenek a hermeneutika módszerei. Noha alkalmazásaik főként *Rafael Capurro* révén elkezdődtek már (Capurro 2010: 35–42; Romele 2020), de ebben a vonatkozásban a perspektívák abszolút kimeríthetetlennek tűnnek.

3.4. Tudományok oktatásának javítása

Nagy jelentősége lehet *Martin Eger* ama elképzeléseinek, amelyeket a *természettudományok hatékonyabb tanítása* érdekében dolgozott ki – meghatározó jelentőséget tulajdonítva a tudományok hermeneutikai elemzésén alapuló eljárásoknak. Egernek a tudományos nyelv megértésében alkalmazott „dupla" hermeneutikájára sok helyütt oktatási kísérletek alapjaként tekintenek (Eger–Shimony 2006; Galiazzi–Sousa 2023). Ha a hermeneutika behatol a tömegekbe anyagi erővé válik.

[16] Harminc tanulmányt tartalmaz egy aktuális cikkgyűjtemény: Special Issue: „Material Hermeneutics, Technoculture, and Technoscience" (MHTC) (2125–2385). 2023. *AI & Society: Knowledge, Culture and Communication*. 38/6, December 2023. Elérhető: https://link.springer.com/journal/146/volumes-and-issues/38-6 (Utolsó letöltés: 2024.11.10.).

Bibliográfia

Babich, Babette, E. (2002): *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God. Essays in Honor of Patrick A. Heelan, S.J.*. Boston Studies in the Philosophy and History of Science, vol. 225, Springer, Dordrecht. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-017-1767-0

Capurro, Rafael (2010): „Digital hermeneutics: An outline." *AI & Society*, 25/1, 35–42. DOI: https://doi.org/10.1007/s00146-009-0255-9

Crease, Robert, P. (szerk.) (1997): *Hermeneutics and the Natural Sciences*. Kluwer, Dordrecht. A kötet megegyezik ezzel a publikációval Special issue: „Hermeneutics and the Natural Sciences." Vendégszerkesztő: Robert P. Crease. 1997. *Man and World*, 30/3, 259–411. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-009-0049-3

Eger, Martin – Shimony, Abner (szerk.) (2006): *Science, Understanding, and Justice: The Philosophical Essays of Martin Eger*. Open Court, Chicago.

Fehér Márta – Kiss Olga – Ropolyi László (szerk.) (1999): *Hermeneutics and Science. Proceedings of the First Conference of the International Society for Hermeneutics and Science*. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 206, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-015-9293-2_1, https://doi.org/10.1007/978-94-015-9293-2

Føllesdal, Dagfinn (1979): „Hermeneutics and the hypothetico-deductive method." *Dialectica*, 33/3–4, 319–336. DOI: https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1979.tb00759.x

Galiazzi, Maria Do Carmo – Sousa, Robson Simplicio De (2023): „The Martin Eger Research Program: Principles of Philosophical Hermeneutics in Science Education." *Educação em Revista*, 39: e38834. DOI: http://dx.doi.org/10.1590/0102-469838834-T

Gulyás László – Kampis György – Kutrovátz Gábor – Ropolyi László – Soós Sándor – Szegedi Péter (2013): *Bevezetés a tudományfilozófiába*. Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest. Forrás: https://dtk.tankonyvtar.hu/handle/123456789/12050. (Utolsó letöltés: 2024.11.10.)

Heelan, Patrick, A. (1972): „Towards a Hermeneutic of Natural Science" és „Towards a Hermeneutic of Natural Science: a Reply to Wolfe Mays." *Journal of the British Society of Phenomenology*, 3/3, 252–260 és 277–283. DOI: https://doi.org/10.1080/00071773.1972.11006271

Heelan, Patrick, A. (1989): "Yes! There Is a Hermeneutics of Natural Science: A Rejoinder to Markus." *Science in Context*, 3/2, 477–488. DOI: https://doi.org/10.1017/S0269889700000910

Heelan, Patrick, A. (2001): „Igen! A természettudományoknak van hermeneutikája. Válasz Márkusnak." Fordította Sajó Sándor. In Schwendtner Tibor – Ropolyi László – Kiss Olga (szerk.): *Hermeneutika és a természettudományok*. Áron, Budapest, 449–464.

Hermeneutics & Science Facebook-profil.
Forrás: https://www.facebook.com/profile.php?id=100066422338083&sk=about (Utolsó letöltés: 2024.11.10.)

Ihde, Don (1990): *Technology and the Lifeworld. From Garden to Earth*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis. DOI: https://doi.org/10.2979/3108.0

International Society for Hermeneutics and Science. Conferences. Forrás: http://ishs.hu/meetings-of-ishs/. (Utolsó letöltés: 2024.11.10.)

International Society for Hermeneutics and Science. Elérhető: http://ishs.hu/. (Utolsó letöltés: 2024.11.10.)

Kisiel, Theodore (1997): „A hermeneutics of the natural sciences? The debate updated." *Man and World*, 30/3, 329–341. DOI: https://doi.org/10.1023/A:1004263719974

Kiss Olga (2025): *A tudományhermeneutika Magyarországon*. Ebben a kötetben, 232–244.

Kockelmans, Joseph, J. – Kisiel, Theodore (szerk.) (1970): *Phenomenology and the Natural Sciences*. Northwestern U. P., Evanston.

Márkus György (1987): "Why Is There No Hermeneutics of Natural Sciences? Some Preliminary Theses." *Science in Context*, 1/1, 5–51.

Márkus György (2001): „Miért nincs hermeneutikája a természettudományoknak?" Fordította: Mezei György. In Schwendtner Tibor – Ropolyi László – Kiss Olga (szerk.): *Hermeneutika és a természettudományok*. Áron, Budapest, 385–447. DOI: https://doi.org/10.1017/S0269889700000041

Romele, Alberto (2020): *Digital Hermeneutics. Philosophical Investigations in New Media and Technologies*. Routledge, New York and Milton Park, Abingdon. DOI: https://doi.org/10.4324/9780429331893

Ropolyi László (2003): „A tudomány a szociális-életvilágban. A tudományfilozófia hermeneutikai és szociálkonstruktivista szemléletmódjainak összevetése." In Schwendtner Tibor – Margitay Tihamér (szerk.): *Tudomány megértő módban. Hermeneutika és tudományfilozófia*. L'Harmattan, Budapest, 218–238. A filozófia útjai.

Rouse, Joseph (1987): *Knowledge and Power. Toward a Political Philosophy of Science*. Cornell University Press, Ithaca and London.

Schwendtner Tibor (1991): „Párhuzamok Heidegger és Kuhn tudományfelfogásában." *Magyar Filozófiai Szemle*, 35/3, 285–315.

Selinger, Evan (szerk.) (2006): *Postphenomenology: a critical companion to Ihde*. State University of New York Press, Albany. DOI: https://doi.org/10.1353/book5079

Special Issue: „Material Hermeneutics, Technoculture, and Technoscience" (MHTC) (2125–2385). 2023. *AI & Society: Knowledge, Culture and Communication*. 38/6, December 2023. Forrás: https://link.springer.com/journal/146/volumes-and-issues/38-6 (Utolsó letöltés: 2024.11.10.)

Kiss Olga

A tudományhermeneutika Magyarországon

A kezdetek

A magyarországi tudományhermeneutika elsődleges forrása három szerző gondolatainak együttállása volt: Kuhn, Heidegger, és Gadamer.

A kiindulópontot Thomas Kuhn tudományfilozófiája jelentette, különösen ennek két, egymással összefüggő aspektusa. Az egyik az, amit Kuhn úgy fogalmaz, hogy a különböző paradigmákban dolgozó tudósok mintha különböző *világokban* tevékenykednének (Kuhn 1984). Ez a fajta világ-jelleg vált a heideggeri filozófián alapuló tudományhermeneutika alapjává. Schwendtner Tibor (1991) elsősorban nem hatástörténeti kapcsolatot mutatott fel Kuhn és Heidegger filozófiája között (bár ennek is utal nyomaira), hanem sokkal inkább strukturális párhuzamokat. A tanulmány Kuhn és Heidegger tudományfelfogásának immanens elemzésén és összevetésén alapul. A normál tudományban megjelenik az *átlagos mindennapiság*. Bár a teoretikus beállítódás Heideggernél levezetett, ám a mindennapi létben gyökerezik, és épp ez teszi lehetővé, hogy „a mindennapi lét megismerési módjainak struktúrái megjelenjenek a teoretikus megismerésben is" (Schwendtner 1991: 315). A paradigma a megértés hármas előstruktúráját teremti meg: az *előzetes birtoklás*, az *előzetes látásmód* és az *előzetes fogalmiság* struktúráját. A tudós *ráhagyatkozik* a tanulmányai során elsajátított ismeretekre, gondolkodásmódra, fogalmi készletre, a tudományos nyelvre. Azok a – fizikai és gondolati – eszközök lesznek számára *kézhezállóak*, amelyekkel e körben dolgozik. Innen bomlanak ki a Schwendtner által felmutatott párhuzamok.

Ám ha találó az a metafora, hogy a tudományos forradalmak során a tudományos kutatási munka közegét jelentő *világ* változik meg, akkor ez legalább két problémát rejt a tudománytörténet írás szempontjából is. Az egyik a paradigmák összemérhetetlensége: hogyan ítéljünk meg egy másik paradigmát? Megítélhetjük-e, sőt, megérthetjük-e egyáltalán? Különösen, ha már elveszett, ha már nem élő a hozzá tartozó praxis, ha már nem tartjuk igaznak az alapjául szolgáló elméletet? Megváltozott az értelmezési horizontunk, ez pedig épp a történetiség problémája (Gadamer 1984), amelyből rögtön következik a másik – hermeneutikai – probléma: miként hozhatunk át egy másik világból származó értelemösszefüggést a saját világunkba, amikor tudománytörténetet írunk? (Kiss 1993)

Heidegger és Gadamer hermeneutika-felfogásával elsőként Fehér M. István interpretációján keresztül ismerkedtünk meg: az ő Heidegger kurzusaira jártunk, az ő Heidegger kismonográfiáját (Fehér M. 1984), és az ő Gadamer-tanulmányát (Fehér M. 1987) olvastuk. Ő tudósított hazánkban elsőként egy recenzióban arról is, hogy van, aki Heidegger tudományfelfogásával foglalkozik. (Fehér M. 1988; Schwendtner 1991). Ő tartotta az 1993-as konferencia nyitó előadását (Fehér M. 1999), melyben a hermeneutika iránti növekvő érdeklődésről beszél, és arról, milyen relevanciája lehet a tudományok számára. Ebben hivatkozik többek közt Gadamerre, aki utalt rá, hogy a kései Heidegger néhány gondolata előre vetíti Kuhn paradigma fogalmát (Fehér 1999: 8).

Az első konferencia

Amikor a nyolcvanas évek végén elkezdett bennünket érdekelni a tudományhermeneutika, annak nem voltak komoly hazai előzményei. Nem voltak a tanáraink között olyanok, akik tudományhermeneutikával foglalkoztak volna. Nem voltak ilyen témájú könyvek vagy folyóiratok a hazai könyvtárakban. Nem voltak ilyen előadások a Magyar Filozófiai Társaságban. Leginkább információhiánnyal jellemezhető ez a kezdeti időszak.[1] Noha Fehér Mártáék a Műegyetemen komoly tudományfilozófiai műhelyt alakítottak ki, ők is elsősorban a mainstream nemzetközi irányzatok hazai meggyökeresztetésével foglalkoztak. A tudományhermeneutika még nem volt a horizonton.

Ropolyi László sokunk tanára és mentora volt. Az ő ötlete volt – többek között – az is, hogy szervezzünk nemzetközi konferenciát erre a témára. Ez remek lehetőségnek tűnt arra, hogy találjunk a világban másokat is, akiket a témánk érdekelhet. Számára a természettudomány és hermeneutika kapcsolata elsősorban Márkus *Miért nincs hermeneutikája a természettudományoknak* című cikke (Márkus 1992) és a szociálkonstruktivizmus felől rajzolódott ki (Ropolyi 2000). E cikkről akkoriban már folytak viták az ELMOHÁ-ban (Érdi–Tóth 1992).

Az első körlevél szövegében mindhármunk kérdései megjelennek. Schwendtner Tibor fogalmazta a legnagyobb részt, mi (Ropolyi és Kiss) pedig hozzátettük a saját szempontjainkat:

[1] A WorldWideWeb is még éppen csak megszületett 1990-ben. Még nem volt grafikus interfész – nem tudtunk még böngészni távoli könyvtárakban, és könnyedén elérni cikkeket a világ túlsó feléről. A szakmai szövegek többsége még nem volt elérhető digitális formában. Az információhiányról lásd még Ropolyi cikkét az ISHS történetéről ebben a kötetben.

„A kortárs tudományfilozófiák hangsúlyozzák a történeti szempontok, az életvilág, a kontextus, a retorika és a tudományos közösségek szerepét. Ezek a megközelítések megvilágíthatják a hermeneutika és a természettudományok közötti kapcsolatok kutatásából eredő kérdéseket:

Lehetséges-e a természettudomány hermeneutikai megközelítése? Hozzájárulna-e a hermeneutika a természettudományok és a humán tudományok közötti szakadék áthidalásához? Milyen történelmi körülmények okozták, hogy a hermeneutikának és a tudományfilozófiának eddig olyan kevés kapcsolódási pontja volt? Van-e mód a tudománynak mint világban való létezésnek a fenomenológiai számbavételére? Mennyire valósul meg ez a jelenlegi tudományfilozófiában? Milyen szerepet játszik a hermeneutika a tudományos felfedezések vizsgálatában? Találunk-e hermeneutikai problémákat a történeti tudományfilozófia eredeténél?

Másrészt a tudósok is hermeneutikai helyzetekben találhatják magukat, így felmerül a kérdés: mit jelent a hermeneutika a tudósok számára?" (*Erster Rundbrief/First Circular* 1992)

Az első körlevél nem utalt meghívott előadókra, keynote speakerekre. Nem tudtuk, pontosan mire, kikre számítsunk. Gyorsan jelentkeztek azonban olyanok, akikről kiderült, hogy nemcsak kíváncsiak a témára, hanem annak értő és elismert művelői, mint pl. Don Ihde és Robert Crease. Sikerült megnyerni az ügyünknek Karl-Otto Apelt és Dagfinn Føllesdalt is. Megtisztelő volt hazai filozófusaink közül Heller Ágnes, Fehér Ferenc, Vajda Mihály, Fehér Márta, Fehér M. István jelenléte. Már az első konferencián jelen voltak a tudományos élet képviselői is: Otto Rössler a biokémia, Kampis György a biológia, Érdi Péter az agytudomány felől közelített a tudományhermeneutika kérdéseihez. A meghívott előadók mellett tíz külföldi (Drago, Eger, Freundlieb, Gianetto, Gremmen, Hardcastle, Lijmbach, Schulz, Stöltzner, Zenzen) és hat hazai (Fekete, Kiss, Komlósi, Ropolyi, Schwendtner, Toronyai) előadó szerepelt.

A hatvanas években kezdett a fenomenológia, Heidegger filozófiája és a tudomány kapcsolatáról publikálni Joseph J. Kockelmans (1966, 1985), akinek 1986-ban jelent meg cikke a tudomány hermeneutikai dimenzióiról (Kockelmans 1986). 1970-ben jelent meg Theodore Kisiellel együtt szerkesztett kötetük a tudomány fenomenológiájáról (Kockelmans–Kisiel 1970). A hetvenes években kezdtek hozzászólni a témához Patrick Heelan cikkei a természettudomány hermeneutikájáról (Heelan 1972a, Heelan 1972b), a természettudomány és a világban-való-lét kapcsolatáról (Heelan 1983a). Különösen érdekes volt számunkra Márkus cikkére adott válasza (Heelan 1989). Kisiel a Kuhni paradigmaelmélet nyomán a hermeneutika helyét a felfedezés pillanatában lokalizálja

(Kisiel 1971, Kisiel 1977) és mind Kockelmanshoz mind Heelanhez képes egy másfajta álláspontot képviselt, miközben maga is a heideggeri fenomenológia oldaláról közelített a témához. Don Ihde hetvenes évek végén publikálta első könyvét a kísérleti fenomenológiáról (Ihde 1977) és a technika filozófiájáról (Ihde 1979), amelyekből kifejlődött a technoscience posztfenomenológiai megközelítése (Ihde 1990). Hozzájuk képest egy fiatalabb generációt képviselt Robert Crease, akinek a konferencia évében jelent meg a *Play of Nature* című könyve (Crease 1993).

Az első konferencián a „nagy öregek", Kockelmans, Kisiel és Heelan még nem voltak jelen. Jelentőségüket azonban már a hivatkozásokon keresztül is felmérhettük. A másodikon – egy évvel később – már ott volt velünk Kisiel. A harmadikon már ott volt Kockelmans is. Heelan pedig többször is tartott Budapesten előadást azokban az években.

A második konferencia végén, 1994. augusztus 30-án megalakult az *International Society for Hermeneutics and Science* (ISHS). Itt volt velünk Karl-Otto Apel, Theodore Kisiel, Babette Babich, Robert Crease, Martin Eger.[2]

Az ISHS hatása

Az *International Society for Hermeneutics and Science* megalakulásától kezdve több mint két évtizeden át rendszeresen voltak konferenciáink. Eljuthattunk a világ számos városába, ahova konferenciákat szerveztünk (időrendben): Leusden (Hollandia), Stony Brook (NY, USA), Bielefeld (Németország), State College (PA, USA), Tokió, Hirosima és Kiotó (Japán), Bécs (Ausztria), Párizs (Franciaország), Oldenburg (Németország), Rotterdam (Hollandia), Barcelona (Spanyolország), Baden (Ausztria). Ez nemcsak a tudományhermeneutikai hagyományba való bekapcsolódásunkat jelentette. Néhány konferenciánk szekcióként kapcsolódott a jóval nagyobb nemzetközi EASST (European Association for the Study of Science and Technology) és 4S (Society for Social Studies of Science) rendezvényeihez, ahol egy virágzó, fiataloktól nyüzsgő tudományterülettel találkozhattunk. Az Oldenburgi konferencia szintén szatelit volt, mely a nagy múltú German Society for the History of Medicine, Science and Technology éves konferenciájához kapcsolódott, ahol egy másik diszciplína kutatóinak beszélgetéseibe is bekapcsolódhattunk.

Az állandó kapcsolódás a tudományhermeneutika élvonalához nemcsak inspirációt jelentett, de kapcsolatokat is alakított. Néhány nemzetközi tanulmányutat

[2] A részletekről lásd Ropolyi tanulmányát ebben a kötetben.

is éppen ennek köszönhetünk. Részévé váltunk a nemzetközi dialógusnak. Segített elhelyezni kérdéseinket és elképzeléseinket a téma nemzetközi gondolati erőterében.

Úgy vélem, a hazai résztvevőknek[3] – különösen a fiataloknak – sokat jelentett, hogy – 15 verzióval és 6 évvel a konferencia után – a tudományfilozófia egyik legnevesebb sorozatában a *Boston Studies in the Philosophy of Science*ben jelent meg az első konferencia anyaga, amelyhez Dagfinn Føllesdal írta az előszót (Fehér *et al.* 1999). A kötet kiadása kapcsán alkalmunk nyílt Robert S. Cohennel is beszélgetni a Boston Universityn 1994-ben, aki a sorozat egyik szerkesztője volt. Hirtelen a világ élvonalában találtuk magunkat.

A kutatómunka eredményei

A közös kutatások[4], az együttgondolkodás a rendszeres nemzetközi rendezvényekkel együtt termékeny légkört biztosítottak a fejlődéshez. Évekig Schwendtner Tiborhoz jártunk *Lét és időt* olvasni.[5] Magyar nyelvű kötetet szerkesztettünk a legfontosabbnak tartott tudományhermeneutikai szövegekből (Schwendtner *et al.* 2001). Ez Theodore Kisiel, Thomas Kuhn, Patrick Heelan, Joseph J. Kockelmans, Don Ihde, Robert Crease, Karl-Otto Apel, Dagfinn Føllesdal, Martin Eger, Márkus György írásait tartalmazta.[6] Theodore Kisiel írt hozzá előszót. E kötet jelentős lépés volt a tudományhermeneutikai hagyomány elsajátításában, hiszen megteremtette az erről való magyar nyelvű diskurzus fogalmi keretrendszerét.

Az elért eredményeinket folyamatosan be tudtuk mutatni az ISHS konferenciákon. A kutatásból létrejövő tanulmányokat pedig publikálni tudtuk hazai folyóiratokban és könyvkiadóknál is. Az első összegző tanulmánygyűjtemény a *Replika* 41–42. számában jelent meg 2000 novemberében Schwendtner Tibor, Kiss Olga, Ropolyi László és Székely László egy-egy tanulmányával, Schwendtner bevezetőjével (2000a). Három évvel később már önálló kötetet kapott a téma (Schwendtner–Margitay 2003), ahol már egy kibővült szerzői körrel találkozunk:

[3] A kötetben megjelent tanulmányok: Fehér Márta (1999), Fehér M. István (1999), Fekete László (1999), Érdi Péter és Aradi Ildikó (1999), Heller Ágnes (1999), Kampis György (1999), Kiss Olga (1999), Komlósi I. László (1999) Ropolyi László (1999), Schwendtner Tibor (1999), Toronyai Gábor (1999), Vajda Mihály (1999).

[4] Kutatócsoportként változó összetételben nyertünk OTKA pályázatokat *Hermeneutika és tudomány* címmel: 1992–94, illetve 1996–97 Kiss Olga, Schwendtner Tibor, Toronyai Gábor, majd 1998–2001 Székely László, Schwendtner Tibor, Kiss Olga, Ropolyi László és Margitay Tihamér.

[5] Mi Vajda Mihály és Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István fordítását olvastuk (Heidegger 1989), Tibor pedig az eredetit.

[6] A fordítók: Barták Balázs, Barták Henriett, Demkó Sándor, Gordos Judit, Lengyel Éva, Mezei György, Sajó Sándor, Ullmann Tamás és Kutrovácz Gábor.

az előbbiek mellett Fehér Márta, Margitay Tihamér és Kondor Zsuzsa írásaival is. A *Tudomány megértő módban* tartalmaz néhány már korábban megjelent, némiképp átdolgozott tanulmányt (Schwendtner 2000b; Ropolyi 2000; Székely 2000), illetve jelentősen átdolgozott és bővített kiadást (Margitay 2001), legnagyobb része azonban új eredmény.

A hazai tudományhermeneutika legnagyobb teljesítménye Schwendtner Tibor *Heidegger tudományfelfogása* című monográfiája (Schwendtner 2000c), mely német nyelven a Peter Lang Kiadónál is megjelent (Schwendtner 2005). Ebben Schwendtner Heidegger tudományfelfogásának atomig hatoló, részletes elemzését adja, ugyanakkor ez a munka mégsem csupán Heideggerről szól. Schwendtner nézőpontja nem pusztán filozófiatörténeti. Szerepet kap benne a tudós nézőpontja (a szerző élete egy korszakában maga is tudósnak készült), és szerepet kap benne Kuhn történeti-tudományfilozófiai nézőpontja. Schwendtner arra vállalkozott, hogy felfejtse azokat a finom mozzanatokat Heidegger gondolkodásában, amelyek szálait összeszőve a Kuhni filozófiával olyan gondolati szövetet kaphatunk, amely lehetővé teszi a személyes tudományos tapasztalat minden eddiginél gazdagabb és sokrétűbb megértését. Pedig már az sem triviális, miről beszéljünk, amikor Heidegger tudományfelfogása kerül szóba (vö. Fehér M. 1988). Az egyik oldalon a filozófus Heidegger, aki sok szempontból bírálja a tudományt, így többek közt a „tudomány üzem" technicitását, a diszciplinaritást stb. A másik oldalon Kuhn, aki maga is fizikusnak tanult, s aki szerint éppen ez a „normál tudományos tevékenység" az, ami lehetővé teszi az elmélyült kutatást egy-egy területen. Kuhn látja a dogma kettős szerepét a tudományban, és soha nem mondaná, hogy „A tudomány nem gondolkodik". A tudomány értéke, a tudomány fejlődése, a tudósközösség döntéseinek primátusa (különösen egy történetietlen tudományfilozófiával szemben) Kuhn számára egyértelmű. Itt áll tehát előttünk két teljesen eltérő megközelítésmód. Mégis, már Schwendtner korai munkáiban is látszanak meglepő párhuzamok Heidegger és Kuhn tudományfelfogásában (Schwendtner 1991). Ezt a gondolatkört dolgozza ki a PhD disszertációja és az ezen alapuló kötet, ahol végül Heidegger tudományfelfogása kerül a munka fókuszába, és Kuhn „csupán" abban segít, hogy meg tudjuk találni azt a megfelelő nézőpontot, ahonnan a tudományhermeneutika lehetősége jól láthatóan körvonalazódik.

Margitay Tihamér az analitikus filozófiai felől érkezett a hermeneutikához. A Schwendtner Tiborral való végtelen beszélgetések is tükröződnek az általuk szerkesztett kötetben, ahol Margitay három tanulmánnyal szerepel. Az első (Margitay 2003a) Popper kritikai racionalizmusát és Heideggernek a fenomenológiát radikális kritikai módszertanná fejlesztő hermeneutikai filozófiáját veti össze abból a szempontból, hogy mennyire képesek eszközöket adni eszmék és

a gyakorlat felülvizsgálatához. A második (Margitay 2003b) a Quine-i empirizmus és a heideggeri hermeneutikai fenomenológia tapasztalat fogalmát veti össze, és rekonstruálja azokat az alaptapasztalatokat, melyek hozzájuk vezetnek. Ennek alapján keres párhuzamokat és ellentéteket a két elmélet között, támpontokat arra, hogy mely tekintetben lehetnek egymás riválisai, kritikusai, kiegészítői vagy alternatívái. A harmadik (Margitay 2003c) rávilágít arra, hogy Polányi Mihály a megismerés egyfajta hermeneutikai modelljét dolgozta ki. Heidegger hermeneutikájának szempontjából fontos kérdéseket tesz fel Polányi szövegeinek, és talál meglepően kéznél levő válaszokat. Ugyanakkor nem hangsúlyozza túl ezt a tényt, és rávilágít Polányi sokszínűségében is egységes filozófiájának egyediségére.

Kiss Olga a *Replika*-kötetben a tudományhermeneutikai irányzatok összegzését nyújtja (Kiss 2000). Kiss Gadamer hermeneutikája felől közelít a történeti matematikafilozófia kérdéseihez. A történetiség gadameri megközelítése különösen érdekes a matematika területén, ahol a legtöbben úgy gondolják, hogy nincsenek nagy paradigmaváltások, hiszen a kétszer kettő mindig négy. Kiváló matematikusok közül is sokan vélik úgy, hogy ha valami a matematikában jól be van bizonyítva, akkor az „örök érvényűen" igaz. Kiss Olga ezzel szemben éppen olyan példákat mutatott fel a matematika történetében, ahol világosan megjelenik a gadameri hermeneutika jelentősége, hiszen eltérő értelmezési horizontok, eltérő paradigmák, különböző világok jelennek meg (Kiss 1993; Kiss 1999). Egy másik megközelítésben Kisiel nyomán a felfedezés heurisztikáját mutatja fel a matematikai heurisztikában (Kiss 2003). Doktori disszertációja pedig a matematika e két eltérő hermeneutikai aspektusát kapcsolja össze (Kiss 2009).

Székely László egy másfajta Kuhn képből indul ki. Csapdának és tévútnak tartja a tudomány radikális relativizálását, és igyekszik ezt elkerülni, ugyanakkor a klasszikus racionalizmus és metafizika meghaladására is törekszik. Az *Emberarcú kozmosz* című könyvében az antropikus kérdést a metafizika heideggeri értelemben vett alapkérdésének levezetettjeként mutatja fel (Székely 1997). *A természettudományok hermeneutikája és a tudománytörténet* című írása (Székely 2000) a Kopernikusz-recepció Kuhn által leírt történetét árnyalja a tudományhermeneutika önreflexív jellegével, a hermeneutikai körök mozgásba hozásával. A relativitáselmélet hermeneutikai értékeléséhez a karteziánus világfogalom heideggeri kritikájához nyúl vissza (Székely 2002). Ebben a fogalmi keretben elemzi a relativitáselmélet elméleti, fogalmi és kísérleti előzményeit (Székely 2003). Ugyancsak Székely Lászlónak köszönhetjük a Stony Brooki ISHS konferenciáról szóló beszámolót (Székely 1997a), ami egyedülálló a maga nemében, hiszen nem nagyon született a többi konferenciánkról hasonló összegző publikáció.

Kondor Zsuzsanna hazai tudományhermeneutikai tanulmánykötetben elsőként *Hermeneutika, tudomány és a kifejezés eszköze* című írásával jelent meg, amelyben kommunikációtechnológiának mint a kommunikáció eszközének a hermeneutikai jelentőségét vizsgálja (Kondor 2003). Amellett érvel, hogy a kommunikáció technológiájának fejlődése új horizontokat nyitott, s egyben korlátokat is állított, melynek köszönhetően egyebek mellett megváltoztatta a hermeneutika jelentését is. Az új média kritikája kapcsán (Kondor 2016) Heideggerre filozófiája alapján vizsgálja, hogyan hat gondolkodásunkra a kifejezés eszköze (milyen korlátai és lehetőségei vannak, amelyek újabb változásokat generálnak). Újabb összegző tanulmányában továbbfejleszti Heidegger eredeti meglátásait. Rámutat, hogy a beágyazott gondolkodásban a nyelv és a nyelvi struktúrák mellett gondolatformálóként jelennek meg például a képek és a szimbólumok is: korlátozzák a gondolkodást, és egyben lehetőségeket is nyitnak (Kondor 2022).

Fehér Márta a kezdetektől támogatta törekvéseinket. Társszerkesztő volt a *Boston Studies* kötetben. Ott megjelent tanulmánya a laikus közönség szerepét vizsgálja a tudomány elfogadtatásában (Fehér 1999). Ez a tanulmány még az 1993-as veszprémi konferencia előadása volt. Tíz évvel később a L'Harmattan kötetben megjelent *Igazság vagy szabadság?* című tanulmánya Feyerabend *Philosophy of Science 2001* című tudománykritikai írását elemezve az igazság fogalmát, igazság, szabadság és hatalom viszonyát – legyen szó politikai vagy gazdasági hatalomról – veszi górcső alá (Fehér 2003).

Ropolyi László a *Boston Studies*ban megjelent írásában az önző elmélet és az önző metodológia fogalmát körvonalazza (Ropolyi 1999). Gondolatai a tudományhermeneutika területén leginkább Habermas hatására alakultak át a társadalom és életvilág összefüggésének belátásában. Az ő megfogalmazásában: ami „kívülről nézve" a társadalmi rendszer, az „belülről nézve" az életvilág. *Tudomány a „szociális-élet-világban"* című tanulmánya a tudományfilozófia szociálkonstruktivista szemléletmódját veti össze a hermeneutikaival a társadalmi rendszer és életvilág, a valóságkonstrukciók, tudás és hatalom szempontjai mentén. A szociálkonstruktivizmusnak mintegy hermeneutikai tükröt tart (Ropolyi 2000; Ropolyi 2003). Ropolyi szerint az ISHS által létrejött szellemi kapcsolatok, különösen Don Ihde hatásának köszönhető az az új szempont, hogy a technika ugyanolyan fontos, mint a tudomány. A tudományfilozófiát ki kell egészíteni a technikafilozófiai szemponttal. Így elsők között volt Magyarországon, akik a technoscience hermeneutikai megközelítésével foglalkoztak.

Binzberger Viktor már kifejezetten a technika, ezen belül is a programozás és a mesterséges intelligencia fejlesztés hermeneutikai kérdéseivel foglalkozik (Binzberger 2006a), a heideggeriánus mesterséges intelligencia felfogás jelentőségéről

még hagyományos episztemológiai keretben ír (Binzberger 2006b), azonban már egészen eredeti nézetet képvisel, és bemutatja a szoftverfejlesztés iterációinak analógiáját a hermeneutikai körökkel. Doktori disszertációja a megértés és hatalom legszélesebb értelemben vett kontextusába helyezi a szoftverfejlesztési gyakorlatot. Felveti a kérdést, hogy milyen rejtett előfeltevések, milyen hatalmi viszonyok kódolódnak bele a programba? (Binzberger 2007)

Ezzel a témával zárnám az összegzést, hiszen a mesterséges intelligencia fejlődése új teret nyithat a tudomány és technika hermeneutikai vizsgálata számára, új kihívásokkal, új kérdésekkel, és talán egészen új megközelítésmódokkal is.

Irodalom

Binzberger Viktor (2006a): Mi teszi Heideggert relevánssá a Mesterséges Intelligencia-kutatás filozófiai kritikái számára? In Fehér Márta – Zemplén Gábor – Binzberger Viktor (szerk.): *Értelem és történelem. Tudománytörténeti és Tudományfilozófiai évkönyv*, II. kötet. L'Harmattan, Budapest, 197–214.

Binzberger Viktor (2006b): „A szoftverhiba jelensége hermeneutikai megközelítésből." *Világosság*, 2006(3): 27–34.

Binzberger Viktor (2007): *Understanding and Power in Software Development Practices*. PhD értekezés, BME, Budapest.

Crease, Robert (1993): *The Play of Nature: Experimentation as Performance*. Indiana University Press.

Erster Rundbrief/First Circular. Conference on Hermeneutics and Science. 6–9th September 1993, Veszprém, Hungary. (1992)

Érdi Péter – Aradi Ildikó (1999): The Brain as a Hermeneutic Device. In Fehér Márta – Kiss Márta – Ropolyi László (szerk.): *Hermeneutics and Science*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London, 183–198.

Érdi Péter – Tóth János (szerk.) (1992): *ELMOHA. Elmélet, modell, hagyomány*. MTA KFKI, Budapest. Online: http://www.rmki.kfki.hu/~banmi/elmoha/elmoha.pdf.

Fehér M. István (1984): *Martin Heidegger*. Kossuth Kiadó, Budapest.

Fehér M. István (1987): „Gadamer és a hermeneutika." *Valóság. Társadalomtudományi Közlöny*, 30(10): 71–89.

Fehér M. István (1988): „Heidegger tudományfelfogása" (R.A. Bast: Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers). *Magyar Filozófiai Szemle*, 32(3–4): 472–481.

Fehér M. István 1999. Hermeneutics and the Sciences. In Fehér Márta – Kiss Márta – Ropolyi László (szerk.): *Hermeneutics and Science*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London, 1–12.

Fehér Márta (1999): The Changing Role Accorded to the Lay Public in Science. In Fehér Márta – Kiss Márta – Ropolyi László (szerk.): *Hermeneutics and Science*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London, 247–258.

Fehér Márta (2003): Igazság vagy szabadság? Feyerabend az ezredforduló tudományfilozófiájáról. In Schwendtner Tibor – Margitay Tihamér (szerk.): *Tudomány megértő módban*. L'Harmattan, Budapest, 208–217. A filozófia útjai.

Fehér Márta – Kiss Olga – Ropolyi László (szerk.) (1999): *Hermeneutics and Science. Proceedings of the First Conference of the International Society for Hermeneutics and Science*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London.

Fekete László (1999): To Eliminate Human Discourse by Means of the Metaphysical Language of Things. In Fehér Márta – Kiss Márta – Ropolyi László (szerk.): *Hermeneutics and Science*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London, 259–264.

Gadamer, Hans-Georg (1984): *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest.

Heelan, Patrick A. (1972a): „Towards a hermeneutic of natural science." *Journal of the British Society for Phenomenology*, 3(3): 252–260.

Heelan, Patrick A. (1972b.) „Hermeneutics of experimental science in the context of the lifeworld." *Philosophia Mathematica*, (2): 101–144.

Heelan, Patrick A. (1983a.) „Natural science and being-in-the-world." *Man and World*, 16(3): 207–219.

Heelan, Patrick A. (1989): „Yes! There is a Hermeneutic Philosophy of Natural Science: Rejoinder to Markus." *Science in Context*, 3: 469–480.

Heidegger, Martin (1989): *Lét és idő*. Gondolat, Budapest.

Heller Ágnes (1999): Friction of Bodies, Friction of Minds. In Fehér Márta – Kiss Márta – Ropolyi László (szerk.): *Hermeneutics and Science*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London, 93–99.

Ihde, Don (1977): *Experimental Phenomenology. An Introduction*. State University of New York Press.

Ihde, Don (1979): *Technics and Praxis. A Philosophy of Technology. Boston Studies in the History and Philosophy of Science* 24. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht–Boston–London.

Ihde, Don (1990): *Technology and Lifeworld. From Garden to Earth*. Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis.

Kampis György (1999): The Hermeneutics of Life. In Fehér Márta – Kiss Márta – Ropolyi László (szerk.): *Hermeneutics and Science*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London, 157–169.

Kisiel, Theodore (1971): „Zu einer hermeneutik naturwissenschaftlicher entdeckung." *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie*, 2(2): 195–221.

Kisiel, Theodore (1977): „Heidegger and the new images of science." *Research in Phenomenology*, 7(1): 162–181.

Kiss Olga (1993): *Historiography of Incommensurable Paradigms*. XIXth International Congress of History of Science, Zaragoza.

Kiss Olga (1999): Meaningful Mistakes. On Historiography of Incommensurable Paradigms. In Fehér Márta – Kiss Márta – Ropolyi László (szerk.): *Hermeneutics and Science.* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London, 125–133.

Kiss Olga (2000): „Irányzatok a mai tudományhermeneutikában." *Replika,* 41–42, November: 115–124.

Kiss Olga (2003): A matematikai heurisztika és a felfedezés hermeneutikája. In Schwendtner Tibor – Margitay Tihamér (szerk.): *Tudomány megértő módban. Hermeneutika és tudományfilozófia.* L'Harmattan, Budapest, 62–92. A filozófia útjai.

Kiss Olga (2009): *Paradigma, heurisztika, hermeneutika.* Doktori értekezés. BME, Budapest.

Kockelmans, Joseph, J. (1966): *Phenomenology and Physical Science.* Duquesne University Press, Pittsburgh.

Kockelmans, Joseph, J. – Kisiel, Theodore (szerk.) (1970): *Phenomenology and the Natural Sciences. Essays and translations.* Northwestern University Press, Evanston.

Kockelmans, Joseph, J. (1985): *Heidegger and Science.* Washington, D.C.: University Press of America.

Kockelmans, Joseph, J. (1986): „On the Hermeneutic Dimensions of Natural Sciences." *Études Phénoménologiques* 2(3): 33–81.

Komlósi I. László (1999): Value-Free Worlds and Value-Imposing Minds. Representational Practices and the Constructivist Argument. In Fehér Márta – Kiss Márta – Ropolyi László (szerk.): *Hermeneutics and Science.* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London, 325–343.

Kondor Zsuzsanna (2003): Hermeneutika, tudomány és a kifejezés eszköze. In Schwendtner Tibor – Margitay Tihamér (szerk.): *Tudomány megértő módban. Hermeneutika és tudományfilozófia.* L'Harmattan, Budapest, 261–285. A filozófia útjai.

Kondor Zsuzsanna (2016) New Media, Old Concerns: Heidegger Revisited. In Juliet Floyd – James E. Katz (szerk.): *Philosophy of Emerging New Media. Understanding, Appreciation, Application.* 32–145.

Kondor Zsuzsanna (2022): „Thought-Shapers Embedded." *Frontiers in Psychology. Hypothesis and Theory.*

Kuhn, Thomas (1984): *A tudományos forradalmak szerkezete.* Gondolat, Budapest.

Margitay Tihamér (2001): „Hermeneutika és kritika." *Magyar Filozófiai Szemle,* 4: 439–472.

Margitay Tihamér (2003a): A kritikai racionalizmustól a hermeneutikai kritikáig. In Schwendtner Tibor – Margitay Tihamér (szerk.): *Tudomány megértő módban. Hermeneutika és tudományfilozófia.* L'Harmattan, Budapest, 25–61. A filozófia útjai.

Margitay Tihamér (2003b): A tapasztalat két fogalma. Empirizmus vs. hermeneutikai fenomenológia Quine és Heidegger nyomán. In Schwendtner Tibor – Margitay Tihamér (szerk.): *Tudomány megértő módban. Hermeneutika és tudományfilozófia.* L'Harmattan, Budapest, 93–147. A filozófia útjai.

Margitay Tihamér (2003c): A személyes tudás hermeneutikája. Polányi filozófiájának interpretációja a tudományhermeneutika szempontjából. In Schwendtner Tibor – Margitay Tihamér (szerk.): *Tudomány megértő módban. Hermeneutika és tudományfilozófia.* L'Harmattan, Budapest, 148–191. A filozófia útjai.

Márkus György (1992): Miért nincs hermeneutikája a természettudományoknak? In Uő: *Kultúra és modernitás.* T-Twins–Lukács Archívum, Budapest, 273–355.

Ropolyi László (1999): Against the Selfish Theory. In Fehér Márta – Kiss Márta – Ropolyi László (szerk.): *Hermeneutics and Science.* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London, 307–314.

Ropolyi László (2000): „Tudomány a »szociális-élet-világban«. A tudományfilozófia hermeneutikai és szociálkonstruktivista szemléletmódjának összevetése". *Replika,* 41–42, November, 125–138.

Ropolyi László 2003. „Tudomány a szociális-élet-világban. A tudományfilozófia hermeneutikai és szociálkonstruktivista szemléletmódjának összevetése." In Schwendtner Tibor – Margitay Tihamér (Szerk.) 2003. *Tudomány megértő módban. Hermeneutika és tudományfilozófia.* L'Harmattan, Budapest, 218–238. A filozófia utjai.

Rouse, Joseph (1981): „Kuhn, Heidegger and scientific realism." *Man and World,* 14: 269–290.

Schwendtner Tibor (1991): „Párhuzamok Heidegger és Kuhn tudományfelfogásában." *Magyar Filozófiai Szemle,* 35(3): 285–315.

Schwendtner Tibor (1999): Parallelen zwischen Heidegger und Kuhns Wissenschaftsauffassung. In Fehér Márta – Kiss Márta – Ropolyi László (szerk.): *Hermeneutics and Science.* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London, 35–57.

Schwendtner Tibor (2000a): „A természettudományok hermeneutikája. Előzmények." *Replika,* 41–42, November, 107–113.

Schwendtner Tibor (2000b): „Thomas Kuhn és a hermeneutika." *Replika,* 41–42, November, 139–148.

Schwendtner Tibor (2000c): *Heidegger tudományfelfogása. Az 1919–29-es évek írásainak tükrében.* Osiris–Gondolat, Budapest.

Schwendtner Tibor (2003a): A természettudomány hermeneutikái. Bevezetés. In Schwendtner Tibor – Margitay Tihamér (szerk.): *Tudomány megértő módban. Hermeneutika és tudományfilozófia.* L'Harmattan, Budapest, 148–191. A filozófia útjai.

Schwendtner Tibor (2003b): Thomas Kuhn és a hermeneutika. In Schwendtner Tibor – Margitay Tihamér (szerk.): *Tudomány megértő módban. Hermeneutika és tudományfilozófia.* L'Harmattan, Budapest, 192–207. A filozófia útjai.

Schwendtner Tibor (2005): *Heideggers Wissenschaftsauffassung: im Spiegel der Schriften 1919-29.* Peter Lang, Wien.

Schwendtner Tibor – Ropolyi László – Kiss Olga (szerk.) (2001): *Hermeneutika és a természettudományok.* Áron Kiadó, Budapest.

Schwendtner Tibor – Margitay Tihamér (szerk.) (2003): *Tudomány megértő módban. Hermeneutika és tudományfilozófia.* L'Harmattan, Budapest. A filozófi a útjai.

Székely László (1997): *Az emberarcú kozmosz. Az antropikus kozmológiai elv.* Áron Kiadó, Budapest.

Székely László (1997a): „A természettudományok hermeneutikája (Beszámoló az ISHS IV., Stony Brookban tartott konferenciájáról)." *Magyar Filozófiai Szemle,* 5–6: 909–918.

Székely László (2000): „A természettudományok hermeneutikája és a tudománytörténet." *Replika,* 41–42, November: 149–161. (Újra megjelent: Schwendtner Tibor – Margitay Tihamér (szerk.): *Tudomány megértő módban. Hermeneutika és tudományfilozófia.* L'Harmattan, Budapest, 241-260. A filozófia útjai.

Székely László (2002): „A világtalanítás stációja: Albert Einstein relativitáselmélete a létre vonatkozó heideggeri kérdés kontextusában." *Világosság,* 43. évf. 10–12, 139–155.

Székely László (2003): A relativitáselmélet az európai gondolkodás- és kultúrtörténet kontextusában. In Schwendtner Tibor – Margitay Tihamér (szerk.): *Tudomány megértő módban. Hermeneutika és tudományfilozófia.* L'Harmattan, Budapest, 286–349. A filozófia útjai.

Toronyai Gábor (1999): Kuhn, Scheler and the Revolutionary Genesis of Modern Science. In Fehér Márta – Kiss Márta – Ropolyi László (szerk.): *Hermeneutics and Science.* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London, 59–74.

Vajda Mihály (1999): Worum geht es in den Naturwissenschaften? In Fehér Márta – Kiss Márta – Ropolyi László (szerk.): *Hermeneutics and Science.* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London, 75–84.

A kötet szerzői

Boros Gábor a KRE BTK Szabadbölcsészet Tanszékén egyetemi tanár. Fő kutatási-oktatási területei a 17–18. századi filozófia, az érzelmek filozófiája (különös tekintettel a szeretet-szerelem felfogásmódjaira), a filozófiai hermeneutika. Legutóbbi nagyobb publikációi: *Georg Misch és az önéletírás*, Paul Ricœur: *Vallás, ateizmus, hit* (szerkesztés, kontrollfordítás), Spinoza: *Etika* (fordítás, kommentárok).

Farkas Henrik Tanulmányait az ELTE bölcsészkarán végezte, filozófiából írt doktori disszertációját 2011-ben védte meg Debrecenben. Szűkebb kutatási területe a 20. századi francia filozófia, a fenomenológia, valamint metafilozófiai és etikai kérdések. Tanulmányai mellett számos szerző (Deleuze, Merleau-Ponty, Bergson stb.) szövegét ültette át magyar nyelvre. Jelenleg a Milton Friedman Egyetem oktatója. Emellett beszélgetéseket szervez, ahol a pszichológia nyelve helyett a filozófia eszköztárát használva – a résztvevőket bevonva – próbál értelmezni és érthetővé tenni hétköznapi életproblémákat.

Jani Anna 2012 és 2017 között a Fehér M. István által vezetett MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tudományos segédmunkatársa majd munkatársa. 2017-től 2020-ig NKFIH posztdoktori kutató és oktató a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Filozófia Tanszékén. 2020 és 2022 között ugyanitt tudományos munkatárs és oktató. 2022-ben habilitációs fokozatot szerzett a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen. 2022-től a Makovecz Campus Alapítvány kutató munkatársa. Monográfiái: *Edith Steins Denkweg von der Pänomenologie zur Seinsphilosophie*, Königshausen & Neumann, 2015; *The Ontological Roots of Phenomenology. Rethinking the History of Phenomenology and its Religious Turn*, Lexington, 2022; *Utak a vallás fenomenológiájában: Adolf Reinach, Max Scheler, Martin Heidegger, Edith Stein*, Makovecz Campus Alapítvány, 2024.

Kiss Olga diplomáit a ELTE matematika–filozófia szakán, az ELTE BME által indított tudomány- és technikatörténet szakon, és a BME bank- és pénzinformatika szakán szerezte. PhD fokozatot a BME Tudományfilozófia és Tudománytörténet Doktori Iskolájában *Paradigma, heurisztika, hermeneutika*

– *tanulmányok a matematika hermeneutikájának alapvetéséhez* című dolgozatával szerzett. Jelenlegi munkahelye a Budapesti Corvinus Egyetem. Egyik alapító tagja az International Society for Hermeneutics and Science-nek.

KOMORJAI LÁSZLÓ Filozófus. Tanulmányait Budapesten, az ELTE TTK-n, az ELTE BTK-n, valamit a Leuveni Katolikus Egyetemen végezte Belgiumban, és az utóbbi egyetemen doktorált. Fő kutatási területe a fenomenológia, a nyelvfilozófia, illetve a matematikafilozófia bizonyos problémái.

KRÉKITS JÓZSEF (1955) a Szegedi Orvostudományi Egyetemen szerzett orvos-doktori címet 1979-ben. 1983-ban pszichiátriából, 1996-ban pszichoterápiából szerzett szakorvosi képesítést. 2005-től a pécsi Dinamikus Rövidterápiás Egyesület és Alkotóműhely (DREAM) kiképző terapeutája. 2014-ben a bécsi székhelyű Osztrák Daseinanalitikai Egyesületben (Österreichisches Daseinsanalytisches Institut für Psychotherapie, Psychosomatik und Grundlagenforschung, ÖDAI) kiképző terapeuta címet szerzett daseinanalízisből. 2012 óta a Magyar Daseinanalitikai Egyesület elnöke. Oktatója és grémiumi tagja a Szegedi Tudományegyetem Pszichoterapeuta Képzésének (FÉSZEK), és óraadó az SZTE Pszichológiai Intézetében. Publikált tanulmányai egy része a Határhelyzetek és határterületek című kötetben 2018-ban jelent meg.

LOBOCZKY JÁNOS CSc, PhD, habil. főisk. tanár, az egri Eszterházy Károly Katolikus Egyetem Filozófia tanszékén. 1992–2020: tanszékvezető. Kutatási területei: Gadamer hermeneutikája, modern művészetfilozófiák, Schiller művészetelmélete, történelemfilozófia. Monográfia: *A műalkotás: „a létben való gyarapodás" – Lukács György, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer.* Budapest, Akadémiai, 1998.; Tanulmánykötet: *Dialógusban lenni – hermeneutikai megközelítések.* Eger, Líceum, 2006. 22 kötetet szerkesztett.

LUBINSZKI MÁRIA Miskolci Egyetem Tanárképző Intézet Pszichológia Tanszék tanszékvezető egyetemi docens, tanácsadó és sportszakpszichológus, PhD fokozatát a daseinanalízis szorongás felfogása témakörben szerezte.

MAROSÁN BENCE PÉTER (1978) az ELTE BTK filozófia (2004) és esztétika (2008) szakán szerzett diplomát, az ELTE BTK Filozófia Intézetében doktorált (2014). Doktori disszertációjának címe *Az apodikticitás élete. Adalékok az igazság fenomenológiájához.* Ösztöndíjjal tanult Írországban, Dublinban, a

University College Dublinon (2008), Németországban, Wuppertalban, a Bergische Universität Wuppertalon (2009) és Franciaországban, Párizsban, az Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne-on és az École Normale Supérieure-ön (2010). A Budapesti Gazdaságtudományi Egyetem habilitált egyetemi docense. Fő szakterületei közé tartoznak a fenomenológia, azon belül is különösen Edmund Husserl munkássága, a hermeneutika, a klasszikus német filozófia, a politikai filozófia és a környezeti etika. Eddig három saját monográfiája jelent meg: *Kontextus és fenomén I. Igazság, evidencia és tapasztalat Edmund Husserl munkásságában* (2017), *Kontextus és fenomén II. Az igazság problémája az időtudat és a keletkezés husserli filozófiájában* (2020), valamint a *Kontextus és fenomén III. Az Abszolútum anatómiája* (2025) című kötet.

MEZEI BALÁZS MIHÁLY dr., habil., DSc, SSSA (egyéb publikációkban gyakran Mezei Balázs): filozófus, irodalomtudós, vallásteológus, a Magyar Tudományos Akadémia doktora, a Szent István Tudományos Akadémia rendes tagja, a Magyar Vallástudományi Társaság elnöke, majd alelnöke, az Eötvös Loránd Kutatóhálózat (ELKH, ma HUN-REN) Tudományos Tanácsának tagja, valamint a *Magyar Filozófiai Enciklopédia* magyar és angol kiadásának vezető szerkesztője. A Corvinus Egyetem kutatóprofesszora. 55 tudományos kötete, valamint több mint 250 tanulmánya jelent meg magyar, angol, német és francia nyelven a filozófia különböző tárgyköreiben, amelyek közül említést érdemel: *Vallásbölcselet* (I–II, 2005); *Religion and Revelation after Auschwitz* (2013); *Radical Revelation: A Philosophical Approach* (2017); *The Oxford Handbook of Divine Revelation* (2021), illetve Balázs M. Mezei (szerk.): *Divine Revelation and the Sciences* (Routledge, 2024), végül *Apocalyptic Phenomenology* (Routledge, előkészületben).

ROPOLYI LÁSZLÓ (1949) fizikát és filozófiát tanult az ELTE-n. 1977–2016 között filozófiai és tudománytörténeti tárgyakat tanított az ELTE TTK Filozófia/Tudománytörténet és Tudományfilozófia Tanszékén. Tudomány és technikafilozófiai, az utóbbi évtizedekben pedig főként internetfilozófiai kutatásokat folytatott. 1993-2017 között az ISHS egyik szervezője volt.

SCHWENDTNER TIBOR tanszékvezető egyetemi tanár az Eszterházy Károly Katolikus Egyetem GTK Filozófia Tanszékén, az MTA doktora. Kutatási területe a fenomenológia és a filozófiai hermeneutika

THIEL KATALIN PhD az egri Eszterházy Károly Katolikus Egyetem Filozófia tanszékének professor emerita tanára. Több évtizede foglalkozik Hamvas Béla életművével, számos tanulmány és Hamvas munkásságával foglalkozó esszé szerzője. Hamvas Béla életművét bemutató előadásokat tart országszerte, kurátora volt az életművet feldolgozó vándorkiállításnak. A kiállítás nagy sikerrel szerepelt itthon és külföldön egyaránt. Az egyetemen főleg etikai tárgyú kurzusokat hirdet.

TORMA ANITA az egri Eszterházy Károly Katolikus Egyetem GTK Társadalomtudományi Intézetén belül a Filozófia tanszék adjunktusa. Doktori fokozatát 2019-ben szerezte az ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskolájában. Fő kutatási és érdeklődési területei: fenomenológia, elmefilozófia, poszthumanizmus, human-animal studies.

TORONYAI GÁBOR (1961) docens, 1989-től a Budapesti Corvinus Egyetem és jogelődeinek filozófiatanára. 1995 és 2005 között a Magyar Filozófiai Társaság Fenomenológia Szakosztályának titkára. Filozófia szakos tanulmányait és doktori képzését az ELTE BTK filozófia szakán, illetve filozófiai doktori iskolájának fenomenológiai programtagozatán végezte a nyolcvanas évek második felében, illetve a kilencvenes évek közepén. Szakdolgozatát a fiatal Hegel moralitáskritikájáról írta Tengelyi László és Fehér M. István vezetésével. Tengelyi László szupervíziója mellett 2000-ben megvédett doktori munkája átdolgozott formában *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról* címmel az Osiris Kiadónál jelent meg 2002-ben. Folyóiratcikkei, könyvfejezetei elsősorban a husserli transzcendentális fenomenológia témakörében születtek.

ULLMANN TAMÁS PhD, DSc, (1966) Egyetemi tanár, ELTE BTK Filozófia Intézet. Kutatási területei: német idealizmus, Nietzsche filozófiája, fenomenológia, pszichoanalízis. A Magyar Fenomenológiai Egyesület elnöke 2005-től az Egyesület megszűnéséig. Az *Aspecto* folyóirat főszerkesztője, a *Magyar Filozófiai Szemle* szerkesztője. Legutóbbi könyve: *Túl a jelentésen. Sematizmus és intencionalitás* 2., L'Harmattan, 2019. Előkészületben: *A szubjektum filozófiája*, L'Harmattan, 2025.

VALASTYÁN TAMÁS (1969) habilitált egyetemi docens, intézetigazgató a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetében. A Magyar Filozófiai Társaság elnöke. A Magyar Filozófiai Szemle és a nagyalma.hu folyóiratok szerkesztője. Fő kutatási területe a német idealizmus esztétikája és filozófiája. Legutóbbi, Deczki Saroltával közösen szerkesztett kötete *Posztúra. Írások a hetvenéves Angyalosi Gergely tiszteletére*, L'Harmattan, 2025.

VERESS KÁROLY A kolozsvári Babeș–Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézetének nyugalmazott egyetemi tanára, emeritus professzor, óraadó egyetemi oktató; a Filozófiai Doktori Iskolában témavezető; az Alkalmazott Filozófiai Kutatóközpont munkatársa; az *Erdélyi Múzeum* tudományos folyóirat filozófiai szakszerkesztője; az Egyetemi Műhely Kiadó vezetője. Kutatási területe: a megismerés, a kommunikáció és a kultúra szemiotikai és hermeneutikai kérdései; kisebbségfilozófiai és alkalmazott filozófiai kutatások. Újabb kötetei: *Idea és tapasztalat határán* (2020), *A kultúra hermeneutikája* (2021), szerk.: *Filozófiai álláspontok és fordulatok* (2024).

VERMES KATALIN habilitált docens, a filozófiai, etikai tárgyak oktatója az Eszterházy Károly Katolikus Egyetem Filozófia Tanszékén. A testtapasztalat fenomenológiai, etikai összefüggéseit kutatja, e témában két könyve – *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában (2006), A felelős test. Exkarnáció inkarnáció ritmusai (2023)* – és számos tanulmánya jelent meg. Több évtizedes gyakorlattal rendelkező pszichodinamikus mozgás- és táncterapeuta, a Magyar Mozgás- és Táncterápiás Egyesület kiképzője.

SZTE Klebelsberg Könyvtár és Levéltár SZEGED 1.
X 382573

A hermeneutika és a fenomenológia Magyarországon a rendszerváltás után, a 90-es években vált meghatározó filozófiai irányzattá. A kötet az azóta eltelt 35 év távlatából próbál meg számot vetni e két irányzat magyarországi történetével. A tanulmányok bemutatják a hermeneutika és a fenomenológia egymásra gyakorolt kölcsönös hatását mind a vita, mind pedig a pozitív kapcsolódás és inspiráció értelmében. Ennek megfelelően a *Hermeneutika és a Fenomenológia* fejezet mellett helyet kapott a *Találkozások és ütközések* című rész is, melyek együtt sokoldalúan és reflektáltan ábrázolják e két irányzat összefonódó történetét.

A kötet – elsősorban elemzések és összevetések formájában – emléket állít a hermeneutikai és fenomenológiai gondolkodás meghatározó személyiségeinek, Bacsó Bélának, Fehér M. Istvánnak, Tengelyi Lászlónak és Vajda Mihálynak, akik sajnos már nincsenek közöttünk. Több tanulmány vizsgálja a hermeneutika és a fenomenológia intézményesülését is, amiből kirajzolódik, hogy mennyire sokrétű és eleven a két gondolati hagyomány művelése Magyarországon.

E kötet a *Magyar filozófia a 20. században* könyvsorozat tagja, mely azt tűzte ki célul, hogy önreflexív módon mutassa be a magyarországi filozófia legújabb történetét. *A magyar filozófia intézményeinek története 1945 után* (szerk. Perecz László – Schwendtner Tibor) nemrégiben jelent meg. Terveink szerint újabb könyvek fogják követni az első két kötetet.

X 382573

3990 Ft
ISBN 978-963-646-218-5
9 789636 462185
L'Harmattan